

دراسات ايديولوجية في الحالة العربية

الدكتور تركي الحمد

دار الطليعة - بيروت

دراسات ايديولوجية
في الحالة العربية

دراسات ايديولوجية في الحالة العربية

الدكتور تركي الحمد

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص.ب : ١٨١٣ ـ ١١
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩ ـ ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
أيار (مايو) ١٩٩٢

فهرس

الموضوع | **الصفحة**

مقدمة

هذه مجموعة من الدراسات كتبت في أوقات متفاوتة وفي أماكن متفرقة ومناسبات مختلفة، وهي وإن بدت غير ذات موضوع واحد إلا أن الحقيقة أن خيطاً واحداً ينتظمها ويجعلها تدور حول محور واحد هو الايديولوجيا باختلاف معانيها وتعريفاتها. وعندما نقول الايديولوجيا فأننا لا نعني تعريفاً معيناً أو مفهوماً محدداً بقدر ما أن الدراسة ذاتها تحدد المعنى المتبنى وذلك كما سيلاحظ القارىء من خلال تتبع مسار هذه الدراسات .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأنه عندما يقال أن الايديولـوجيا هي محـور هذه الـدراسات فان المعنى ليس الايديولوجيا بذاتها بقدر ما هو علاقتها مع الواقع التاريخي العربي في صورته وبنيته وتحولاته وتشكّلاته . فأزمة الوطن العربي كما تبدو لكاتب هذه السطور أزمة معرفة في المقام الأول وبالتالي، ونتيجة لذلك، فأنها أزمة ايديولوجية إذ أن الفصل المطلق بين ما هو معرفي بحت وايديولـوجي بحت ضرب من المستحيـل وإن حاول البعض فعـل ذلك، فالمعرفي لا ينفصل عن الايديولوجي وبالتالي عندما نقول أن أزمة الوطن العربي أزمـة معرفية فكأننا نقول انها أزمة ايديولوجية لأن الذهن هو مناط المعرفي والايديولوجي.

ومجرد نظرة بسيطة الى التاريـخ العربي الحـديث والمعاصـر والذي يتفق معظم الدارسين على أنه يبتدىء مع الحملـة النابليـونية على مصـر عام ١٧٩٨، تبين مغـزى الأطروحة التي نقول بها. فقد كانت تلك اللحظة التاريخية التي اكتشف فيها العرب الغرب الحديث، الغرب المعاصر، وليس ذاك الصليبي المتخلف المنتشي بمقولات المسيح وقبر المسيح، أقول: تشكل تلك اللحظة التاريخية بداية كافة الاشكاليات العربية المعاصرة سواء ما تعلق منها بإشكالية النهضة او الإشكاليات الأخرى المتفرعة منها، وأعتقد أنها هذه نقطة لا تشكل خلافـاً بين مثقفي هذه الأمـة باختـلاف مشاربهم الايـديولـوجية ومنطلقـاتهم السوسيولوجية وبناهم الفكرية والمعرفية. كانت تلك اللحظة لحظة اكتشاف، لحظة «وعي» جديد أو على الأقل «وعي» مختلف عن ذاك الذي ساد قبلاً، ولا أقول هنا لحظة «صدام» أو «احتكاك» لأن هذه المفاهيم لا تعبر عن حقيقة اللحظة والموقف. لقد كان واقع اللحظة هو «الاكتشاف» الذي هو في جوهره معرفة شيء كان مجهولاً فأصبح معلوماً، او كان معروفاً وفق

أسس معرفية معينة وبنى ايديولوجية محددة فأصبح الآن معروفاً بشكل آخر ممهداً لدخول أسس معرفية وايديولوجية أخرى قد تكون متعارضة مع الأسس السابقة، لقد كانت اللحظة لحظة أزمة بكل ما في الكلمة من معنى.

إن تلك اللحظة التاريخية تشكل في محيطها العام نوعاً من الحجر ألقي في بركة ساكنة من الماء محدثاً بذلك دوائر ودوائر ما زالت تتفاعل وتتداخل حتى هذه اللحظة دون أن تهدأ ودون أن يعود إلى البركة هدوؤها واستقرارها. لقد بينت هذه اللحظة الفريدة البسيطة في عرف الزمان لسكان هذه المنطقة من العالم، ان العالم غير العالم الذي عهدوه وخبروه وإن الكون يحتوي غيرهم من الشعوب وغيرهم من الأمم ليسوا بتلك الدونية التي كانت «مفاهيمهم» المتوارثة تصورها لهم. بمعنى من المعاني، نستطيع القول، أن هذه اللحظة التاريخية قد بينت لهم أنهم ليسوا وحدهم في الكون وأن هذا الكون (العالم) أوسع مما يتصورون أو تصوره لهم تلك المفاهيم السائدة حوله. بل لقد بينت هذه اللحظة أنهم ليسوا أسياد الكون كما كانوا يعتقدون بل ليسوا افضل من فيه. وقد سبب كل ذلك نوعاً من «الخضة» المعرفية والوجدانية، في عقول ووجدان الجماعات والأفراد انطلقت بعدها الأسئلة الوجودية الكبرى في هذه الرقعة من العالم حول المصير والواقع والتي تشكل جوهر التاريخ العربي الحديث والمعاصر: **من نحن**، عرب أم مسلمون أم هذا وذاك أو لا هذا ولا ذاك، أجزاء من هذا العالم أم نحن عنه منفصلون غير مفاعلين وفق تصورات الأرث والتاريخ اللذين نحملهما على الأكتاف دوماً وأبداً؟ **ماذا نريد**: الدين أم الدنيا أم كلاهما، ليبرالية أم شمولية، فردية أم جماعية، مجرد انتماء إلى هذا العالم أم سيادة عليه؟.

وحتى لو حددنا إجابة شافية مقبولة على تلك الأسئلة، يبقى سؤال الوسيلة: **اين الطريق** بحاجة إلى جواب: أهو في الماضي أم في الحاضر، أهو في الشرق أم الغرب، أهو في الإسلام أم في غيره، أهو عند مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أم انه عند ماركس حيث يتحدد وعي الجماهير بأسلوب انتاجها وحياتها المادية؟ أسئلة كنا نطرحها وما زلنا نطرحها وعلى أساسها تفرقت الايديولوجيات وتعددت المدارس والمذاهب واختلفت الاحزاب والجماعات وكانت الانقلابات ومحاولات الثورات، وكان اليسار وكان اليمين، وكانت التيارات الإسلامية وكانت التيارات العلمانية في تداخل عجيب غريب. إلا أن كل ذلك مأخوذاً في إطار فكري وتاريخي واجتماعي لم يطرح الإجابة الشافية ولم يحقق المستوى الأدنى الا وهو مجرد تحديد الأسئلة المناسبة فما بالك بالاجابة المناسبة.

إن السؤال المحرق والمحرج في آن واحد هو: لماذا، وطوال هذه السنين منذ لحظة الاكتشاف «وخضة الوعي» الجديد وحتى هذه اللحظة، التي من الممكن أن تسمى لحظة الحيرة، لم نصل إلى الاجابة المناسبة بل اننا في الغالب وفي هذا المجال نتراجع عن جواب معين كلما كدنا أن نصل إلى جواب معين دون أدنى قدر فعلي من التقدم؟.

إن الاجابة على مثل هذا السؤال تستلزم كتاباً خاصاً يدور برمته حول هذا السؤال

والاشكاليات المتفرعة عنه، وهذا ما نعتزم فعله في المستقبل إن شاء الله، أما في هـذا الكتاب فإن الغرض هو مجرد إلقاء شيء من الضوء على بعض الاجابات لبعض من هذه الأسئلة وذلك بشكل غير مباشر. فالقارىء لدراسات هذا الكتاب سيجد أن تلك الأسئلـة المحرقة كامنة في لبها وإن لم تطرح بشكل مباشر. **فالقسم الأول** ينـاقش لبّ المسألـة الايديولوجية وعلاقتها بالمعرفي ومحاولة الاجابة عن مدى الاتصال والانفصال بين هذين الحقلين أو الفضائين. **والقسم الثاني** يناقش المسألة الايديولوجية ذاتها ولكن في إطار الواقع العربي، أما **القسم الثالث** فإنه يناقش حالات معينة روعي فيها الموضوعية العلمية في المنهج بشكل يكاد أن يكون صرفاً، ولكن الايديولوجيا وقضاياها تطل برأسها من خلال هذه الحالات، فالموضوعية ذاتها ما هي الا ضرب من الايديولوجيا في التحليل الأخير.

الرياض ١٩٩١/١٢/٢٥

تركي الحمد

القسم الأول

الاطار النظري: حول المسألة الايديولوجية

الفصل الأول

الموضوعية والموضوعوية المعـاصرة ومنهجيـة علوم الاجتماع

بحث في جذور التبعية الايديولوجية(*)

يطرح فارما S.P. Varma في كتاب له حول النظرية السياسية السؤالين التاليين[1]:

١ ـ هل من الممكن للتحليل السياسي أن يكون محايداً؟

٢ ـ هل من المفروض أن يكون التحليل السياسي محايداً؟

وحقيقة الأمر فإن هذين السؤالين يطرحان استفهاماً جذرياً حول إرث كامل من فلسفة المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم السياسة بصفة خاصة. فهذان السؤالان يثيران جدلاً جذرياً، أو اعادة الجدل، حول مسائل وقضايا أُخذت كمسلمات بديهية أو منطلقات أولية غير قابلة للنقاش في المسار المنهجي الذي من خلاله عبرت علوم الاجتماع الإنساني بصفة عامة. من هذه القضايا هنالك قضية أو مسألة الموضوعية التي أخذت تعني وبشكل متزايد الحياد والوقوف من القيم والايديولوجيات وصراعها موقفاً هو الى «التفرج» اقرب منه الى المشاركة في مثل هذا الخضم من الصراع. أي أن الموضوعية بدأت تأخذ صورة «الموضوعوية» وشتان بين المفهومين. فالأول يعني النزاهة والحياد في اطار معين من القيم، اما الثاني فيعني الحياد على الاطلاق وهو تيار فلسفي قبل أن يكون طريقاً منهجياً. وهذا موقف طبيعي ومنطقي ويمكن أن يكون مفهوماً اذا أدركنا أن الكثير من دارسي السياسة والاجتماع بصفة عامة هم من خريجي المدرسة الأمريكية، وإن لم يكونوا من خريجيها فهم من المتأثرين بها نتيجة كون هذه المدرسة هي التيار الفكري السائد والمنهجية السائدة في علوم الاجتماع المعاصرة. ولكن سيادة شيء ما أو كونه قد أصبح تياراً مهيمناً لا يعني كونه حقاً، فالاتفاق والهيمنة لم تخلقا حقاً في يوم من الأيام. ومن ناحية اخرى فإن مثل هذه القضية ـ أي قضية الحياد والموضوعية ـ قد تكون ذات أهمية ثانوية في ظل بيئة أوروبية أو أمريكية، إلا أنها تبقى المسألة الأهم في عالم ما زال في طور

(*) نشر في مركز البحوث بكلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود، الرياض في ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.

(١) S.P. Varma; *Modern political Theory.* (Ghaziabad, India : Vikas Publishing House, 1975) p.22

التكوين مثل عالمنا العربي. في مثل هذا العالم ـ أي عالمنا العربي بصفة خاصة ـ فإن المسائل التي تواجه الإنسان العربي بصفة عامة والمثقف العربي بصفة خاصة هي مسائل تتعلق بكامل الوجود السياسي والاقتصادي والاجتماعي وليس مجرد مسائل تتعلق بالتفاصيل. فمسائل مثل أي مجتمع نريد، وأي نظام سياسي هو الأفضل من حيث تحقيقه لتطلعات الإنسان العربي، وأي نظام اقتصادي هو الأمثل من حيث تحقيقه لقيم معينة، مسائل لا زالت تشكل قضايا «ساخنة»، ونحن في ذلك أشبه ما نكون بأوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حيث كانت الساحة تعج بالتيارات الفكرية والايديولوجيات المختلفة التي تعكس عدم الاتفاق الاجتماعي على المسائل الكبرى مثل نوعية المجتمع والنظام السياسي والاقتصادي.

بمعنى آخر، نحن ما زلنا نواجه قضايا مصيرية تتعلق بالوجود الاجتماعي ككل ولا بد من اتخاذ مواقف تجاهها، وليست المسألة متعلقة ببعض الجزئيات أو التفصيلات التي يتوجب حلها بعد حل القضايا والمسائل الكلية كما هو الوضع في بيئة أوروبية أو امريكية. وعلى ذلك فإن من أكبر الأخطاء التي ترتكب تجاه تاريخنا كأمة ومجتمع، وتجاه إنساننا هي انتزاع التيارات السائدة في تاريخ أمة ما واعطاؤها صبغة العالمية والحقيقة المطلقة ومحاولة فرضها على تاريخ أمة مختلفة لم تصل إلى وضعها الراهن وفق صيرورة مشابهة لتلك الصيرورة التي مرت بها الأمة والتاريخ والثقافة المنقول عنها. فكما يقول زكريا ابراهيم: «... إننا لن نستطيع أن نفهم آراء الفلاسفة ومذاهبهم إلا اذا عمدنا الى وضعها في سياقها التاريخي، فان لكل فلسفة اطارها الحضاري الذي لا تفهم الا في داخله»[1]. ومثل هذا القول ينطبق على التيارات الفكرية بمجملها ونضيف إلى هذا القول فنقول إن فلسفة ما أو ايديولوجيا أو تياراً فكرياً عندما ينتزع من جذوره الحضارية ليزرع في تربة حضارية مختلفة فإنه يكون تشويهاً للتيار والتربة الحضارية الجديدة على حد سواء.

بهذا المنطق وهذا المدخل نحاول دراسة مسألة أو قضية الحياد الموضوعوي (وليس الموضوعي) بقصد الاجابة على سؤالي قارما سابقي الذكر آخذين في الاعتبار كوننا ننتمي إلى تاريخ وأمة وثقافة معينة قبل أن نكون مجرد دارسي سياسة أو اجتماع.

الموضوعوية كأيديولوجيا كلية

يعرف قاموس الفلسفة «الموضوعوية» Objectivism في مجال نظرية المعرفة بأنها ١ ـ نظرية تقول بأن العالم (أ) موجود بذاته بشكل مستقل وخارج عن ادراكنا له (ب) وبأنه عالم من الممكن ادراكه بمعزل عن أي نظرات ذاتية. ٢ ـ القول بأن المعرفة قائمة على

(١) د. زكريا إبراهيم. **مشكلة الفلسفة**. (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٢٤٠.

شواهد واقعية (أ) من الممكن اكتشافها بطرق العلم الموضوعية والعقلية (ب) وتعنى بوصف الأمور كما هي. ٣ ـ القول بأن المعرفة ذات المعنى «الحقة» هي تلك التي تستنتج من الخبرة الحسية او تتواءم معها[١]. أما اذا نظرنا إلى القواميس العربية فنجد أنها تقول ما يلي وذلك فيما يختص بمسألة الموضوع والموضوعية وفق المجال الذي نتحدث فيه: الموضوع هو «الجوهر الذي يوصف ولا يوصف به شيء، خلاف المحمول» أما الموضوعية، والتعريف أقرب الى الموضوعوية، فانها «مذهب فلسفي يرى أن المعرفة انما ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة»[٢]. ونستطيع القول أن كل المعاجم والتعريفات لا تخرج تقريباً عن المثالين السابقين في مسألة بحث معنى الموضوع والموضوعوية. ونستطيع أن نلخص مجمل هذه التعريفات والنظرات بالقول بأن الموضوع هو كل وجود خارج الذات وأن الموضوعوية هي مذهب فلسفي يقول بامكانية ادراك الموضوع دون تدخل من الذات المدركة. وعلى ذلك فان المعنى العام لمصطلح «موضوعوي» هو محاولة ادراك الموضوع دون تدخل من الذات بقيمها وتفضيلاتها وذلك عندما يكون الأمر متصلاً بالمنهج، والموضوعاني هو الشخص الذي يحاول معرفة «الأشياء كما هي» وذلك في استقلال تام عن ذاته، وذلك عندما يكون الأمر متصلاً بالذات العارفة أو المدركة.

وقد ارتبط مفهوم مصطلح الموضوعية والموضوعوية بمسألة العلم والمنهج العلمي. فلا علم بدون موضوعية ولا منهج علمي بغير أسس من الموضوعية، وهذه الأمور أصبحت من البديهيات التي يتلقاها طالب العلم (سواء كان علماً طبيعياً أم اجتماعياً) في مقدمة برنامجه الدراسي. بمعنى آخر، فان ما قاله ماكس ڤيبر منذ ما يقارب السبعين عاماً حول هذه المسألة وضرورة أن يكون علم الاجتماع علماً موضوعياً متحرراً من القيم، يسري على كافة علوم المجتمع في الوقت الحاضر ويعتبر ما قاله دليلاً لعلماء المجتمع في الغرب الراسمالي ومن حذا حذوهم[٣].

غير أن الخطورة في مسألة الموضوعية هي أنها ارتبطت بمفهوم آخر هو مفهوم «الحياد» الموضوعوي اكثر من كونها التزمت بالمفهوم الموضوعي للحياد الذي يقوم على النزاهة في اطار معين من القيم. هذا الحياد يعني ببساطة أن الدارس الاجتماعي العلمي يجب عليه ان يكون نزيهاً غير متحيز عند دراسة حالة ما أو قضية معينة. ومسألة النزاهة هذه لا غبار عليها إلا أن الخطورة إنما تكمن في أن البعض قد أخذ الحياد بمعنى عدم الالتزام، وبذلك يصبح عالم أو دارس المجتمع مجرد متفرج على مسرحية لا تهمه كثيراً أو

---

(١) Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes and Noble, 1981), p.194.

(٢) خليل الجر وآخرون. لاروس: **المعجم العربي الحديث**. (باريس: مكتبة لاروس، ١٩٧٣)، ص ١١٧٢.

(٣) Max Weber, «Science as a Vocation», in Hans Gerth and C. Wright Mills (eds.), ***Max Weber: Essays in Sociology***, (New York: Free Press, 1946).

قليلاً أو على مباراة في كرة القدم لا يهمه من يفوز فيها ومن يخسر. خلط الموضوعية بالحياد السلبي «أي عدم الالتزام أو الحياد الموضوعوي» هو منبع الخطر في عالم ما زال في طور تكوين النفس مثل عالمنا العربي الحديث. فمثل هذا الحياد ما هو الا جزء من ايديولوجيا معينة تريد الحفاظ على الوضع القائم انتقلت الينا تحت اسم العلم وجعلت من مثقفينا ـ أو بعضهم على الأقل ـ مجرد مهنيين (كما أراد ماكس فيبر) يعملون لأي نظام وكل نظام دون محاولة للتقويم وذلك باسم العلم والموضوعية.

وإذا نظرنا إلى الجذور الفلسفية والايديولوجية البعيدة المدى لهذه الموضوعية وما ارتبط بها من حياد نجد أنها هي نفسها جزء من ايديولوجية أشمل نبعت في ظروف تاريخية معينة وفي ظل ثقافة معينة لخدمة نظام معين. فإذا ما أخذنا بتعريف كارل مانهايم للأيديولوجيا بمعناها الواسع حيث تعني: «البنية العامة لروح حقبة تاريخية أو طبقة اجتماعية»[1] نجد أنه: «ليس الإنسان بالمعنى العام هو الذي يفكر أو مجموعة من الأفراد المنعزلين هم الذين يقومون بعملية التفكير، ولكن أُناساً ينتمون إلى جماعات معينة هم من طوّر نمطاً معيناً للتفكير وذلك من خلال سلسلة لانهائية من الاستجابة لأوضاع وظروف نموذجية معينة تميز وضعهم العام»[2]. بمعنى آخر، إن نمط التفكير السائد ونتاج هذا التفكير انما ينتميان إلى مجموعة أو جماعة بعينها في ظل ظروف وأنظمة معينة. وعلى ذلك فان مسألة المفهوم المعاصر للعلم الاجتماعي، بما يتضمنه من موضوعوية وحياد، لا يمكن أن تفهم إلا من خلال نظرة تاريخية إلى الظروف والأشخاص الذين ارتبط هذا المفهوم بهم ونشأ من خلالهم، وكذلك الفحص التاريخي السوسيولوجي للتيارات الفكرية والايديولوجيات السياسية التي أفرزت المفاهيم والطرق السائدة في علوم الاجتماع المعاصرة.

فاذا ما أخذنا الامبيريقية Empiricism، وهي ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية المعاصرة، نجد أنها عبارة عن تجريد وتنظير فلسفي لمنهجية العلوم الطبيعية التي كانت قد حققت تقدماً كبيراً جداً عندما جاء فلاسفة الامبيريقية (أو المذهب الحسي) وبنوا ابستمولوجيا قائمة على هذه المنهجية وأرادوا تطبيقها على الظواهر الاجتماعية. فمنهجية العلوم الطبيعية قائمة على التعامل، في المقام الأول، مع الظواهر كأشياء ذات ارتباطات مع بعضها البعض يمكن كشفها وتجريدها (أي وضعها على شكل قوانين مجردة) يمكن الاستفادة منها في التنبؤ العلمي والصناعة، وهذا هو الاهم. فتغير منهجية وفلسفة العلوم الطبيعية لم يأت من عدم أو لمجرد الصدفة وحب الإنسان للحقيقة، بل أنه كان مترافقاً مع تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية هزت المجتمع الأوروبي من الأعماق وغيرت من نظرة الإنسان إلى الطبيعة من حوله لتجعله يسعى للسيطرة عليها بدلاً من خضوعه لها كما كان الحال في السابق. ومحاولة الإنسان السيطرة على الطبيعة وتحويلها عبارة عن تنظير

---

(١) د. عبدالله العروي. **مفهوم الايديولوجيا**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣) ص ٧١.

(٢) Karl Manneheim, *Ideology and Utopia*, (New York: A Harvest Book, 1936), p.3.

فلسفي للتنظيم الاجتماعي الذي بدأ يسود ألا وهو الرأسمالية، وما الصناعة والتصنيع إلا الناتج الاجتماعي لمثل هذا التنظير الفلسفي بمثل ما أن هذا التنظير الفلسفي هو الناتج الفكري للصناعة والتصنيع وذلك في جدلية لامتناهيـة[1]. ويلخص لنا جورج نوفاك هذه النقطة كما يلي:

ولدت الامبيريقية كتحد فلسفي افرزه المجتمع البرجوازي للرد على ايديـولوجيـة المجتمع الاقطاعي المتمثلة في الفلسفة السكولائية والكاثوليكية..وقد قامت الأمبيريقية باستعارة الكثير من افكارها الاساسية من النظرة الكونية التي افرزتها المرحلة الجديـدة التي كانت تمر بها العلـوم الطبيعية والمرتبطة بأسماء كبرى مثل كوبرنيكوس، كبلر، جاليلو، ديكارت، كاسيندي، بويل، هارفي، ونيوتن... وعلى ذلك فان الامبيريقية اكتسبت موقعاً ثابتاً في التطور التاريخي للفكر الحديث. وقد كان نجاحها [أي الامبيريقية] وأثرها من العظمة وسعة الانتشار بحيث أنها أصبحت تجري مجرى الدم في الثقافة الانجلو ـ امريكية، وتبـدو للكثير من النـاس على أنها الشكـل الطبيعي والمعتاد والدائم للتفكير[2].

وإذا ما نظرنا إلى بعض الأسماء الكبرى في مرحلة تأسيس الامبيريقية، يبرز لنا اسمان كبيران هما توماس هوبز وجون لوك، وكلاهما انجليزي عـاش في مرحلـة الثورة الإنجليزية (البيوريتانية) التي اكدت السيطرة السياسية للرأسمالية بعد أن تأكدت سيطرتها الاجتماعية والاقتصادية، وكلاهما كان منظراً سياسياً للمرحلة الجديدة سواء في فترة الدولة المطلقة أو في الفترة الليبرالية. فتوماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) كان متأثراً بالنظرة الميكانيكية إلى العالم وشيّد على غرارها فلسفة سياسية واجتماعية تتميز بالفردية المطلقة وكذلك السلطة المطلقة. فما الإنسان عنده إلا آلة تخضع تصرفاتها للفعل ورد الفعل وما سلوكها إلا استجابة لمؤثرات خارجية غايتها اجتناب الألم وتحصيل اللذة. وحيث أن الإنسان آلة، فان المعرفة لديه لا تعدو أن تكون مسألة حسية ميكانيكية بحتة تتميز بانفصال كامل بين الذات المدركة والموضوع المـدرك وذلك تمـاماً كمـا في علوم الطبيعة. بهذه الحسية المتطرفة، توصل إلى نتائج اجتماعية وسياسية معينة مفادها أنه ليس هناك إلا الفرد وأن المجتمع لا يعدو أن يكون تراكمـاً كمياً وعـددياً لـلأفراد وليس للمجتمع وجود مستقل أو شكل كيفي (النظرة الميكانيكية في مقابل النظرة العضوية أو الحيوية). وبما أنه ليس هناك إلا الفرد، فان كل فرد عبارة عن عالم بذاته يسعى وراء ما يجلب له اللذة ويجنبه الألم وهذا بدوره يؤدي الى اصطدام الأفراد حيث أن لذة أحدهم قد لا تكون إلا بايلام الآخر. ومن هذه النتيجة (التي أسماها حالة الطبيعة) خرج بضرورة وجود

---

(١) في سبيل نظرة أشمل وأوسع انظر: Herbert Butterfield, ***The Origins of Modern Science***, (New York: The Free Press, 1957), David S. Landes, ***The Unbound Prometheus***, (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), Hans Fink, ***Social Philosophy***, (New York: Methuen, 1981).

(٢) George Novack, *Empiricism and its Evolution*. (New York: Pathfinder Press, 1971). p.16.

السلطة المطلقة التي تقوم بين هذه الآلات المتعارضة في سبيل تحقيق البيئة أو المجال الذي يستطيع فيه الجميع السعي وراء اللذة وتكوين الثـروات واجتناب الألم (واقصـاه الموت) في ظل سيادة تكفل الضمان القانوني للثروات المكتسبة ومكتسبات العمل الفردي بصفة عامة. وبذلك قام هوبز بربط منطقي صارم بين ابستمولوجياه، القائمة على منهجية العلوم الطبيعية والنظرة الميكانيكية إلى العالم، وبين نظريته السياسية التي كانت أفضل تنظير فلسفي وايديولوجي للرأسمالية في مرحلة الدولة المطلقة والتي كانت مرحلة ضرورية لتثبيت دعائم النظام الجديد وإزالة ما بقي من ركائز النظام القديم(١).

أما جون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فقد كان منظر النظـام الجديـد في مرحلته الديموقراطية خاصة وأنه عاش في ظروف انتصار الثورة الإنجليزية وانتهاء الحرب الأهلية وذلك لصالح البرلمان ضد الملك. ورغم انه في مجال الابستمولوجيا لم يخالف هوبز كثيراً، فكلاهما حسّي النزعة، إلا أن نتائجه وافكاره السياسية كانت مختلفة عن مواطنه وذلـك لاختلاف الظـروف والمرحلـة المعاشـة. ففي مجـال مشاركتـه هـوبـز الفـروض الابستمولوجية الأولية وكذلك كون نظريته السياسية (رغم اختلافها) تابعة من نفس تلك الفروض، يقول ويليم بلوم:

يجب النظر إلى كتابات جون لوك السياسية على أنها مكملة لكتابات توماس هوبز، فهي قد نبعت من نفس الحرب الأهلية التي انتجت **الليفايثن والبيهيموث** [كتب لهوبز]، كما أنها تشارك اعمال هوبز نفس النظرة الميكانيكية والعقلية إلى العالم. ونحن نستطيع القول فعلاً أن لوك وهوبز كانا من المؤسسين الرئيسيين للمذهب العقلي الطبيعي [الحسي] الذي سيصبح التيـار الفكري السائد للنخبة الأوروبية للمائة سنة التالية(٢).

وما يهمنا هنا في المقام الأول هو لوك الابستمولوجي وليس لوك المنظِّر السياسي رغم أنه لا انفصال بين الاثنين. وبطبيعة الحال فاننا لا يهمنا في هذا المجال شرح ومناقشة نظريته في المعرفة بتفاصيلها، بل ما يهمنا هو تبيان مدى ارتبـاط هذه النظـرية بـالقيم الأساسية للرأسمالية الصاعدة رغم اختلاف الأنظمة السياسية التي كانت تنمو وتترعرع في ظلها مثل هذه القيم. ففي كتابه الابستمولوجي الأساسي **بحث في المعرفة الإنسانية**، نجد لوك، ومن خلال نظرته الحسية والعقلانية النابعة منها، يؤكد ويستنتج بشكل منطقي منسجم مع هذه النظرة كافة القيم الأساسية للرأسمالية والحضارة الغربية الحديثة بصفة عامة. فهو يقول في الفصل الأول من الكتاب الأول من البحث:

ان مهمتنا هنا ليست معرفة كل الأشياء، ولكن تلك الأمور التي تتعلق بسلوكنا أو تصرفاتنا. فإذا ما استطعنا اكتشاف تلك المقاييس التي يمكن لمخلوق عقلاني من خلالها... أن يحكم وجهات

---

(١) انظر في هذا المجال: Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies:* (New York: Harper and Row, 1970), PP. 348-49, and William T. Bluhm. ***Theories of the Political System,*** (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice - Hall, 1978) pp. 258-62.

(٢) Bluhm, Ibid., P. 525.

نظره وافعاله القائمة عليها، فاننا من غير الضروري ان نقلق لأن بعض الأشياء الأخرى تستعصي على ادراكنا[1].

في هذه المقولة نجد أن المنفعة أو الفائدة هي المقياس الأول والأخير للمعرفة سواء من حيث قيمتها أو من حيث هدفها. وسنجد أن الجوهر أو النتيجة التي حاولت هذه المقولة التوصل إليها تتردد في كتابات مفكرين مقبلين من أمثال ديفيد هيوم، وجيرمي بينثام، وكذلك في كتابات فلاسفة البراجماتية من أمثال وليم جيمس وجون ديوي. فمسألة العمل والعملية المرتبطة بالفائدة والمنفعة هي إحدى القيم الأساسية للمجتمع الرأسمالي والحضارة الأوروبية أو الغربية المعاصرة والتي يلخص لنا روجيه غارودي صفاتها الأساسية في ثلاثة أمور: رجحان الفعل والعمل، رجحان جانب العقل، ورجحان اللانهائي الكمي وحسب[2]. وفي مقولة أخرى من نفس البحث نجد لوك يستخلص قيماً أخرى مستلة من نفس الابستمولوجيا الامبيريقية أو الحسية حيث يقول:

ان ما يجلب اللذة لذواتنا هو ما نسميه خيراً، وما يجلب الالم لها نسميه شراً، وليس هناك من سبب اخر غير ما يجلب اللذة والالم لذواتنا يشكل احساسنا بالسعادة أو التعاسة[3].

ويعلق بلوم على هذه النقطة فيقول: «ان لوك الابستمولوجي بهذا الشكل قد انتج لوك فيلسوف المتعة Hedonist، حيث تعريفه للخير والشر يتطابق مع تعريف هوبز السابق له وتعريفات هيوم وبنثام اللاحقين له»[4]. وكما نلاحظ، فان هذه الأسماء (هوبز، لوك، هيوم، بنثام) هي الأكثر بروزاً وشهرة في الابستمولوجيا الامبيريقية التي تشكل العمود الفقري للمنهجية العلمية المعاصرة بما تتضمنه من قول بالموضوعية والحياد. فكما تبين لنا من مناقشة ابستمولوجيا هوبز ولوك (على سبيل المثال). فان مثل هذه الابستمولوجيا ذات جذور ضاربة في أعماق نشوء وصعود التنظيم الرأسمالي للمجتمع والحضارة الغربية المعاصرة بقيمها الأساسية بحيث لا تخرج عن كونها (أي هذه الابستمولوجيا) جزءاً لا يتجزأ من ايديولوجيا ذاك التنظيم وذلك بالمعنى الواسع للايديولوجيا وفق مفهوم كارل مانهايم. وعلى ذلك فان الموضوعية المنبثقة عن مثل هذه الابستمولوجيا لا يمكن إلا وأن تكون ذات نفع في تحقيق قيم الايديولوجيا التي انبثقت عنها، وبالتالي فان الموضوعية تتحول إلى لاموضوعية أو موضوعية جزئية او «موضوعوية» ذات أهداف عملية بحتة وذلك وفق الحدود التي يسمح فيها التنظيم الاجتماعي القائم والايديولوجيا السائدة لهذه العملية أن تعمل. فكما يقول غارودي، فان الغرب عبارة عن حالة فكرية «متجهة نحو السيطرة على

---

(١) Quoted in Bluhm, Ibid., p. 298.

(٢) روجيه غارودي. **حوار الحضارات**. (باريس/ بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٨) ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٣) Quoted in Bluhm, Op.Cit., p. 301.

(٤) Ibid., p.302.

الطبيعة والناس[1]»، وهذا الاتجاه نحو السيطرة هو ما يحدد المنهجية السائدة في علوم الطبيعية (السيطرة على الطبيعة) وفي علوم الاجتماع (السيطرة على الناس)، والموضوعية والحياد المنبثقان عن مثل هذه الايديولوجيا لا يعدوان أن يكونا وسائل منهجية لتحقيق مثل هذه الاغراض.

الموضوعية كأيديولوجيا جزئية

في السطور السابقة حاولنا، وبكل ايجاز مستطاع، تبيان العلاقة بين الموضوعية وابستمولوجياها الأساسية (الأمبيريقية) وبين ايديولوجيا التنظيم الجديد للمجتمع الذي كان ينبثق بشكل أساسي في انجلترا. وقد كان مفهومنا للايديولوجيا خلال ذلك هـو ما كـان مانهايم يعنيه منها عند حديثه عن المفهوم الكلي للايديولوجيا (رغم عدم اتفاقنا معه حول أختلاف وظيفة الايديولوجيا واليوتوبيا) أو ما كـان هيجل يقصـده عند حـديثه عن روح العصر. فما كان هوبز ولوك (وسلسلة فلاسفة انجلترا من الحسيين) الا معبرين عن الروح الجديدة التي أخذت تغزو العالم (ونقصد بذلك أوروبا بالطبع حيث كانوا يقصدون أوروبا عند الحديث عن العالم) نتيجة الانقلابات والتحولات الاجتماعية وما رافق ذلك من تحولات فكرية ومنهجية في النظرة إلى الطبيعة والتعامل معها. بايجاز، فان فلاسفة الإنجليز من الحسيين كانوا معبرين عن الروح أو الايديولوجيا التي كانت تنبثق في إنجلترا وستنطلق من هناك لتغزو العالم لتصبح روح العصر. وروح العصر هذه لا تعدو أن تكون قيم التنظيم الاجتماعي الجديد وقد تلبست لباساً إنسانياً لتصبح ثقافة مطلقة والمعايير الوحيدة للسلوك وللنظر إلى العالم.

غير أنه وبعد الثورة الفرنسية الكبرى ومجيء عصر الايديولوجيا، كما يسميه هنري ايكن، تحولت الموضوعية (أو النزعة الموضوعية بالأصح) إلى ايديولوجيا صريحة في مقابل ذلك الخضم الواسع من الايديولوجيات النقدية والراديكالية[2]. والتطور الوحيد الذي أصابته هو أنها جمعت ما بين العقل (وفق مفهوم فلاسفة التنوير) وبين النزعة الحسية، أو الامبيريقية، الإنجليزية. بمعنى آخـر، فانهـا جمعت العقل الفـرنسي والحس الإنجليزي ليتكامل بناء الروح الجديدة المعبرة عن التنظيم الرأسمالي للمجتمع. ففي إنجلترا بصفة خاصة نشأت الرأسمالية كتنظيم اقتصادي واجتماعي للمجتمع، وفي فرنسا كان النصر النهائي لها معبراً عنه بالنصر السياسي للثورة الفرنسية. وعلى ذلك، فبقيام ثورة الباستيل،

---

(١) غارودي، مرجع سبق ذكره، ص ١٨.

(٢) Henry D. Aiken, *The Age of Ideology,* (New York: New American Library 1956) .يمكن أيضاً مراجعة هذا الكتاب بالعربية: هنري ايكن، **عصر الايديولوجيا** (بيروت. دار الطليعة، ١٩٨٠).

توطدت دعائم التنظيم الجديد وتأكد نصره النهائي لتتحول ايديولوجياه من موقع المغيِّر للمجتمع إلى موقع المحافظ عليه. فبقدر ما كانت موضوعية «وعلموية» فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وجون لوك ثورة على الأنماط القديمة، بقدر ما تحولت موضوعية وعلموية أوغست كومت وايميل دوركايم وماكس ڤيبر إلى ايديولوجيات صريحة هدفها المحافظة على «ما هو كائن» في مقابل ايديولوجيات كانت تهدف إلى «ما يجب أن يكون»، وبذلك انعكست الآية وتحولت اليوتوبيا إلى ايديولوجيا والايديولوجيا إلى يوتوبيا وفق رأي كارل مانهايم[1]. ففي مقابل النزعة الحسية الإنجليزية التي تندرج ضمن اطار الايديولوجيا بمفهومها الكلي، نجد أن النزعة الموضوعوية الفرنسية بشكل خاص تندرج تحت اطار الايديولوجيا بمفهومها الجزئي أو الخاص الذي يعني بكل ايجاز «المنظومات الفكرية الفعالة في الميدان السياسي»[2].

وباستعراض منهجية وأفكار الممثلين الرئيسيين لهذه النزعة نستطيع تبين هذه الاطروحة بشكل أوضح وأكبر. أول هؤلاء هو أوغست كومت Auguste Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) الذي يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع الحديث والفيلسوف الأبرز أو المؤسس للفلسفة الوضعية Positivism والتي كانت تسعى في المقام الأول إلى فرض «علموية» صارمة على كافة جوانب الحياة الإنسانية. وعندما نقول «علموية» فاننا نقصد التطبيق المطلق لمنهجية العلوم الطبيعية والتي نشأت في إنجلترا على كافة أنشطة الفكر والمجتمع الإنساني. وقد سبق وأن ناقشنا كيف أن مثل هذه العلموية ومثل هذا العلم انما يعكسان بشكل باطني القيم الأساسية للرأسمالية، أو التنظيم الجديد الذي ساد، في السيطرة والتحكم سواء في الطبيعة أو في المجتمع. ومن هذا المنطلق، نجد أنه في تحليلاته السياسية والاجتماعية كان متأثراً بشكل جزئي بالمفكر الفرنسي سان سيمون الذي عمل سكرتيراً خاصاً له، وقد كان هذا المفكر، أي سان سيمون، من أوائل المبشرين بتنظيم اجتماعي قائم على العقلانية ومن المتحمسين في فرنسا لفكرة أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن أشياء يمكن بالتالي النظر اليها كالظواهر الطبيعية وبالتالي فان بالامكان تطبيق منهجية علوم الطبيعة على ظواهر المجتمع. وكما سبق أن رأينا، فان مسائل مثل العقلانية والعلموية هي أمور قيمية ذات اتصال وثيق وكامل «بروح الرأسمالية» ومسارها ونظرتها إلى الناس والأشياء. غير أن الفرق بين كومت ورفاقه، الذين سنناقشهم لاحقاً، وبين فلاسفة الإنجليز هو انه كان على وعي كامل بأنه انما يطرح قيماً وهو واع بأنها قيم ولذلك وضعناه في خانة الداعين إلى الموضوعية كأيديولوجيا بمعناها الجزئي. بينما كان فلاسفة الإنجليز يعبرون، ودون وعي منهم، عن نفس القيم تقريباً ولكن على أساس أنها مبادىء عامة متأثرين بذلك بروح العصر

---

(١) انظر في هذا المجال، عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦ ـ ٤٩..

(٢) عبد الله العروي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦، وكذلك انظر كارل مانهايم، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ ـ ٦٠.

التي كانت تكتسح كل شيء في طريقها في ذلك الوقت. ويعبر مفكر عربي عن هذه النقطة فيقول:

> مع أن نظرة أوجست كونت إلى علم الاجتماع تعتبر انه علم طبيعي، فان الاتجاه الوضعي لديه بالقضايا الأساسية التي تشكل مضمون العلم الوضعي الجديد، له جذور تتصل اتصالاً وثيقاً بفلسفة التنوير وجذور أخرى تمتد إلى موقفه العدائي من الايديولوجيات الثلاث الرئيسية التي كانت سائدة في عصره، وهي الليبرالية، الاشتراكية، والشيوعية، ومحاولة الحد من انتشارها... وفي حواره مع هذه الايديولوجيات يرى كونت أن المجتمع الإنساني يعيش على التنظيم أكثر مما يعيش على الايديولوجيات. وان افضل صورة للحياة الاقتصادية والسياسية هي بالتالي الراسمالية، وبالذات الرأسمالية الأوروبية والتي هي بنظره تتويج للتاريخ التطوري للإنسان[١].

وعلى ذلك، فان حصر الدارس الاجتماعي في قوالب «ما هو كائن» يتخذ لدى كومت هدفاً ايديولوجياً واضحاً هو «الحفاظ» على ما هو كائن وذلك يتضح من اطلاق اسم «الوضعية» Positivism على فلسفته والتي يمكن ترجمتها حرفياً بالايجابية، وذلك في مقابل فلسفة النفي، والايجاب هنا لا يعني أكثر من القبول بالتركيبة الاجتماعية القائمة بكل تشعباتها واتجاهاتها[٢]. ومن هذا المنطلق، تنبع فكرة كومت الأخرى حول النخبوية Elitism (أو السراتية كما يفضل أن يدعوها الدكتور ايليا حريق)[٣] والمهنية في علوم الاجتماع. فهو من نادى بضرورة أن تكون مهمة ادارة المجتمع حكراً على علماء الاجتماع وخبراء التنظيم حيث يشكل علماء الاجتماع قطاعاً مهنياً في المقام الأول وهي الفكرة التي سنجد تبلوراً أكثر لها عند ماكس فيبر ومنظري علوم الاجتماع في الولايات المتحدة لاحقاً[٤]. وحقيقة الأمر، فاننا نستطيع أن نجد البعد الايديولوجي الواضح في وضعية كومت عند مقارنتها بايديولوجيا أخرى كانت قد بدأت تكتسب مواقع متقدمة في ذلك الوقت، مما يؤيد أطروحة هذا البحث في أن المسألة لا تعدو أن تكون صراعاً ايديولوجياً قيماً في المقام الأول. فإذا ما قارنا وضعية كومت مع «رفضية» ماركس وايجابية الأول مع سلبية ونفي الثاني (بمعناها الفلسفي لا المعنى الدارج)، فاننا نجد أن العوامل المثالية عند الأول تقابل العامل المادي عند الثاني، وقانون الاطوار الثلاثة عند الأول يقابل المراحل الاجتماعية الخمس عند الثاني، والثبات عند الأول يقابل التحول عند الثاني، والانسجام الاجتماعي عند الأول يقابل الصراع الاجتماعي عند الثاني، والمنهج الوضعي المحافظ عند الأول يقابل المنهج الديالكتيكي

---

(١) د. سمير أيوب، **تأثيرات الايديولوجيات في علم الاجتماع**. (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٢)، ص ١٦٣ ـ ١٦٤. وكذلك انظر: د. نبيل السمالوطي، **الايديولوجيات وازمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية**. (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

(٢) د. نبيل السمالوطي، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣.

(٣) د. ايليا حريق، «السراتية والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الحديث»، **المستقبل العربي**، العدد الثمانون، السنة الثامنة، تشرين اول (اكتوبر) ١٩٨٥، ص ٤ ـ ٢١.

(٤) انظر في هذا المجال: I.M Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*. (New Delhi: Prentice - Hall of India, 1969), p. 63.

الراديكالي الرافض عند الثاني[1].

ولعل أبرز مثال على كون وضعية كومت ايديولوجيا ذات وظيفة اجتماعية محددة هو ان كومت نفسه تخلى في اخريات حياته عن فكره عملاً وسلوكاً. ففي عام ١٨٤٥ أحب سيدة يقال لها مدام كلوتيلد دفو دفعه حبها إلى تمجيد الشعور ووضعه في مقام أعلى من مقام العقل (وهو داعية العقلانية) واخذ يعمل على انشاء دين جديد أسماه «دين الإنسانية» (وهو القائل في قانون المراحل الثلاث ان عهد الدين واللاهوت قد ولّى) حيث أنفق وكرس سنوات عمره الأخيرة في ابتكار نظام للقساوسة والطقوس الدينية لدينه الجديد، واقترح تقويماً زمنياً جديداً يحل فيه أبطال الرقي والتقدم الإنساني محل الآلهة الوثنية وقديسي العصور الوسطى في اوروبا[2].

اما بالنسبة لأميل دوركايم Emile Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) فقد كانت هناك عدة تيارات فكرية وايديولوجية تنازعته بالاضافة إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة والتي كان لها أبعد الأثر في تكوينه الفكري واتجاهاته الايديولوجية وكتاباته «الموضوعية». وحول المنهج الموضوعي، فإلى حد بعيد، كان امتداداً لعقلانية عصر التنوير بالاضافة إلى أثر سان سيمون وأوغست كومت عليه[3]. وكل هذه التيارات، سواء عقلانية عصر التنوير أو وضعية كومت، كانت بشكل أو بآخر أطر نظرية قيمية أو ايديولوجيات مرتبطة بشكل أو بآخر بنشوء واستقرار التنظيم الرأسمالي للمجتمع في أوروبا. فالعقلانية الفرنسية في القرن الثامن عشر كونت الجناح الآخر للابستمولوجيا الرأسمالية بعد أن كونت الامبيريقية الإنجليزية الجناح الأول. ووضعية كومت، كما تبين لنا في الصفحات السابقة، كانت عبارة عن ايديولوجيا صريحة في مقابل ايديولوجيات أخرى في خضم اجتماعي من الصراع والانقسام.

وبمجيء دوركايم أخذت هذه الاتجاهات والتيارات الايديولوجية الصريحة تتخذ شكلاً منهجياً أكثر وبعداً موضوعياً وتنظيمياً أكبر. بمعنى آخر، مع دوركايم بدأت الموضوعية (القائمة على الامبيريقية الإنجليزية والعقلانية الفرنسية) تتحول اكثر وأكثر إلى نوع من المنهجية الثابتة في سبيل أن يكتمل نضجها لاحقاً وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن هذا التحول لا يعني انها (أي النزعة الموضوعية) قد تحررت من الايديولوجيا أو الذاتية (لأن ذلك من المحال)، بل كل ما يعنيه هو أن الموضوعية وما يرتبط بها من امبيريقية وعقلانية قد بدأت تتحول إلى موضوعوية وباراديم Paradigm، وفق تعبير توماس كيون

---

(١) انظر في هذا المجال: نبيل السمالوطي مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤ ـ ١٣٦. وكذلك سمير أيوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٥.

(٢) ول ديورانت. **قصة الفلسفة**. ترجمة فتح الله محمد المشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٢)، ص ٤٥٥.

(٣) انظر في هذا المجال: Lewis A. Coser, ***Masters of Sociological Thought***, (New York; Harcourt Brace Jovanovich, 1971 pp. 129 - 74.

Thomas Kuhn والذي كان يعني به مجموعة من النظريـات والقوانين والـوقائـع Facts المتداخلة مع بعضها البعض في نموذج معين يشكل الأساس لمنهج أو طريقة في النظر إلى مشكلة معينة أو فرع معين من فروع المعرفة. بناء على هذا البارادايم ينشأ العلم المعياري Normal Science والذي لا يعني أكثر من اتفاق الجماعـة العلمية على الأسس العـامة لعلمهم هذا[١]. هذا الاتفاق لا يعني الموضوعية على اطلاقها بقدر ما يعني مجرد الاتفاق على المنطلقات النظرية التي لا زالت تحمل مضامينها القيمية وأطرها الايديولوجية. وفي هذا المجال، يقول الدكتور محمد علي محمد:

> وجدير بالذكر ان دوركايم حين يسعى إلى اقامة علم الاجتماع على اسس علمية انما هو في الحقيقة يعيد صياغة أفكار سبقه إليها سان سيمون وكونت وسبنسر. ولكن الشيء الذي يؤكـده دوركايم هو أن هؤلاء لم ينجحوا في فصل علم الاجتماع عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية، فهو وان كان يؤمن بالمنهج الوضعي، الا أنها ليست تلك الوضعية الميتـافيزيقيـة التي تبناهـا كونت وسبنسر، حين نظرا إلى الظواهر المجتمعية بوصفها تسير عبر خط تطوري تقدمي واحد[٢].

ورغم أن أميل دوركايم قد قدم الكثير من المساهمات الفكرية الجيدة التي ساعدت علوم الاجتماع بصفة عامة على التبلور والانفصال أو الاستقلال عن الفلسفة، وذلك مثل دراسته حول المنهج وكذلك مساهمته الرائعة في مجال سوسيولوجيا المعرفة وذلك من خلال دراسته للوعي الجمعي وسوسيولوجيا الأديان، الا أن تقديمه مثل هذه الدراسات، وبقية دراساته بصفة عامة، على أنها أمور موضوعية خالية من الجوانب القيمية، وعلى أن المنهج الذي اقترحه في دراسة الظواهر الاجتماعية هو المنهج العلمي الأوحد والسليم هو ادعاء تنفيه سوسيولوجيا المعرفة عنـد دوركايم نفســه. فاذا كـانت الأفكار والقيم ذات مصـدر اجتماعي معين، كما توحي بذلك سوسيولوجيا المعرفة لديه والتي يتفق من خلالها مع الكثير من أفكار كارل ماركس وكارل مانهايم، فاذاً لا بد، وكنتيجة منطقية، أن افكار دوركايم نفسه نابعة من مصدر ومحيط اجتماعي معين. بمعنى آخر، فإن أفكاره أيضاً ذات جذور قيمية وايديولوجية وبذلك تنتفي الموضوعية المطلقة التي حـاول دوركايم اسبـاغها على فكـره وتتحول «العلموية» التي حاول تأكيدها إلى ايديولوجيا ضمن ايديولوجيات ونسق للقيم معين ضمن أنساق مختلفة.

وحقيقة الأمر، فان أوضاع الجمهورية الفرنسية الثالثة والتي عاش وكتب دوركايم في ظلالها تؤكد وإلى حد بعيد النتيجة التي خلصنا اليها من كون فكر دوركايم، وان كان قد قولب الاتجاهات النظرية التي سبقته في قوالب منهجية أراد لها صفة العمومية وخاصية الكلية Universal، الا أنها تبقى ايديولوجيا معينة ضمن ايديولوجيـات أخرى. ففي ظـل

---

(١) للتوسع في هذه النقطة انظر: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions.* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970) pp. 1 - 9.

(٢) د. محمد علي محمد. **المفكرون الاجتماعيون: قراءة معاصرة لأعمال خمسة من اعلام علم الاجتماع الغربي.** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

الجمهورية الفرنسية الثالثة كان الصراع والانقسامات السياسية والاجتماعية هو نمط الحياة الفرنسية وديدنها. فقد كانت الايديولوجيا الاشتراكية بصفة عامة والماركسية بصفة خاصة هي ايديولوجيا العصر وكانت قد بدأت تكتسب مواقع متقدمة في المجالين السياسي والاجتماعي وكذلك الدوائر الثقافية في ذلك العصر في فرنسا. ومن المعلوم أن الايديولوجيا الاشتراكية، ذات الاتجاه الثوري بصفة خاصة (وهي الاتجاه الاشتراكي السائد في فرنسا في ذلك الوقت)، تؤكد على مسألة الصراع الاجتماعي وترى أن التقدم انما يتبثق من ذلك الصراع. ويلخص لنا لويس كوزر الوضع خلال تلك الفترة كما يلي:

> لقد كانت الجمهورية الثالثة في مرحلة الطفولة وكانت تعاني من اضطراب شديد في الوقت الذي كان فيه دوركايم يشب عن الطوق. فقد كانت فرنسا في مرحلة الابلال من جراح حربها الخاسرة مع المانيا وصدمة كومونة باريس. وقد كان دستور عام ١٨٧٥ قد وضع من قبل انصار الملكية الذين كانوا يتوقعون سقوط الجمهورية سريعاً وعودة آل بوربون... وفي أوائل التسعينات اصبح الوضع السياسي اكثر استقراراً مما دفع الكثيرين من اتراب دوركايم إلى الاستقرار اخيراً... أما دوركايم نفسه فقد كان يدرس في بوردو ويعمل على أطروحته. وقد عانى من الفوضى الاجتماعية والسياسية خلال السنوات الأولى من عمره مما دفعه إلى تحويل حاسم لذاته، فقد انتقل من يهودية ارثوذوكسية إلى فلسفة عقلانية في وقت كانت فيه الأوضاع ذاتها في مرحلة تحول جذري... وقد كانت الحركة العمالية تتطور ببطء خلال التسعينات وكان المعتدلون يرون في هذا التطور وهذه الصحوة تهديداً جديداً للنظام القائم. ففي عام ١٨٩٣، نفس العام الذي صدر فيه كتاب **تقسيم العمل**، استطاع عدد من النواب الاشتراكيين... الوصول إلى البرلمان وذلك لأول مرة[١].

بصفة عامة، فقد كانت الجمهورية الثالثة، كما يصفها المؤرخ جوردون رايت، كياناً: «انشأته الارستقراطية، وحكمته البرجوازية العليا، وأدارته البرجوازية الدنيا، وسيطر عليه الفلاحون»[٢]. وهذا الوصف يعبر أفضل تعبير عن المد والجزر وعوامل اللااستقرار في المجتمع والسياسة الفرنسيين.

في مثل هذا الجو نشأ وكتب أميل دوركايم إمام «العلموية» المعاصرة. ونجد صدى مثل هذا الجو وهذه الظروف في مؤلفاته الأساسية والتي من خلالها قولب قواعد المنهج العلمي المعاصر وادلى من خلال هذا المنهج بأفكاره التي خلدت أسمه في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر. فكتاب **تقسيم العمل** في جوهره عبارة عن رد ايديولوجي مباشر على المقولات السائدة في الايديولوجيا الاشتراكية من أن الصراع هو لب التاريخ الإنساني وهو محرك هذا التاريخ. ففي هذا العمل نجد دوركايم يقدم مفهومين ضروريين لابراز وجهة نظره هما التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي Mechanical and Organic Solidarities. فدوركايم يرى أن تقدم العلم والصناعة وبالتالي ازدياد تقسيم العمل لن يؤديا إلى تفتت التضامن الاجتماعي Social Solidarity كما تقول بذلك الايديولوجيا الاشتراكية بصفة

---

(١) انظر: Lewis A. Coser, Cp. Cit., pp. 156-59.
(٢) Quoted in Coser, OP. Cit., p. 152.

خاصة، بل ان مثل هذا النمو سوف يؤدي إلى زيادة مثل هذا التضامن بشرط تواجد بناء أخلاقي جديد يكون متلائماً مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة[١]. وبذلك فان دوركايم في هذا المجال يخالف استاذه كومت في مسألة علاقة تقسيم العمل وتقدم العلم والصناعة بالتضامن الاجتماعي إلا أنه يتفق معه في مسألة البناء والمعايير الأخلاقية. فدوركايم يرى أنه ومع تزايد تقسيم العمل فان المجتمع ينتقل من حالة التضامن الآلي أو الميكانيكي إلى مرحلة التضامن العضوي. ففي المرحلة الأولى يكون الضمير الجمعي مسيطراً سيطرة كاملة وأفراد المجتمع في تشابه يكاد يكون كاملاً. أما في المرحلة الثانية فان الضمير الجمعي يقل حجمه كثيراً ويتباين أفراد المجتمع كثيراً مما يؤدي ألى نمو نوع من الفردية التي هي خاصية أساسية من خواص المجتمعات الصناعية المعاصرة. الا أن التضامن الاجتماعي بين مكونات المجتمع في هذه المرحلة وتباين الأفراد وبالتالي حاجتهم لبعضهم البعض يؤدي إلى تدعيم التضامن الاجتماعي الذي من الممكن تدعيمه أكثر من خلال تدعيم حد أدنى من الضمير الجمعي عن طريق بناء أخلاقي ومعايير أخلاقية معينة[٢]. وعلى ذلك، وهذه هي خلاصة دوركايم الأساسية، فان تقسيم العمل يؤدي إلى التقدم دون المساس بمسألة التضامن الاجتماعي وبالتالي فان الحفاظ على البنى الاجتماعية القائمة هو المطلوب وهو الهدف، وهو بكل ذلك كأنما يرد على مقولات الايديولوجيا المنافسة وكأنما يقدم حلولاً «عملية» لمسألة الصراع القائم في فرنسا في ذلك الوقت. بمعنى آخر، فانه ومن خلال اتجاهه المحافظ انما يقدم حلولاً ايديولوجية لمشكلات واقعية، فما الايديولوجيا بنيوياً الا مخططات نظرية لحلول عملية[٣].

ويتضح هذا الاتجاه الايديولوجي المحافظ في أعمال دوركايم من خلال عمله الآخر وأعني به كتاب « **قواعد المنهج في علم الاجتماع** ». ففي هذا العمل، يواصل دوركايم مسيرة أستاذه كومت بالقول بضرورة استعارة منهج العلوم الطبيعية وتطبيقه بحرفيته على مناهج العلوم الاجتماعية. وعلى ذلك، فمن الضروري النظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها «أشياء» تمارس قهراً خارجياً على الأفراد[٤]. فهو يعرِّف «الواقعة الاجتماعية» Social Fact على أنها: «كل نمط للسلوك أو لفعل ثابت أو غير ثابت، قادر على فرض قيود خارجية على الفرد»[٥]. ويشرح هذا التعريف قائلا: «ان السبب المحدد للواقعة الاجتماعية يجب ان يبحث عنه من خلال الوقائع الاجتماعية السابقة له وليس من خلال الوعي الفردي»[٦]. وبذلك نجد أن دوركايم في تحليله هذا يقترب من ماركس في تحليلاته،

---

(١) د. محمد علي محمد. مصدر سبق ذكره، ص ١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) انظر في هذا المجال كوزر. مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣.

(٤) د. محمد علي محمد. مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.

(٥) Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: The Free Press, 1950), p.2.

(٦) المرجع السابق، ص ١١٠.

وخاصة مقدمته الشهيرة لنقد الاقتصاد السياسي، الا أن غرض دوركايم ومنهجه بصفة عامة يختلفان عنهما عند ماركس. فالهدف عند ماركس هو التغيير عن طريق المعرفة أما الهدف عند دوركايم فهو المحافظة على الأوضاع القائمة. والذات والموضوع عند ماركس يرتبطان برابط جدلي هو الوعي الذي يدخل الاثنين في وحدة جدلية متبادلة التأثير بحيث يمارس الموضوع تأثيراً على الذات، غير أن الذات وعن طريق الوعي والعمل تمارس تأثيراً أيضاً على الموضوع. وعند دوركايم، برغم أن المقدمات واحدة مع ماركس تقريباً، الا انّ عالم الاجتماع يجب أن يفصل نفسه عن بقية المجتمع تقريباً وذلك في سبيل الدراسة المحايدة (الموضوعية) لهذه الظواهر على انها «اشياء» خارجة عنه وذلك بهدف (قد يكون واضحاً أو مستتراً) هو السيطرة على مثل هذه الظواهر وبالتالي اخضاعها لأهداف الوضع السائد والنظام القائم. بمعنى آخر، فان الاتجاه التاريخي المتشابه (الى حد ما) عند دوركايم وماركس كان يخدم غرضين ايديولوجيين مختلفين، أحدهما يسعى الى التغيير الثوري والآخر إلى المحافظة والتغيير المتدرج[1]. فكلا الرجلين كان تاريخياً وبنيوياً في منهجه، الا أن الغرض الاجتماعي لكلا المنهجين اختلف عن الآخر، وهذا كله انما يعكس الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيش فيها المفكر. فكما يقول س. رايت ميلز:

إن الكثير من المفاهيم السائدة في علوم الاجتماع يجب ارجاعها إلى مرحلة الانتقال التاريخي من المجتمع الريفي السائد في عصور الاقطاع إلى المجتمع الحضاري السائد في العصر الحديث: فمفاهيم ماين حول «الوضع» و «العقد»، وكونيس حول «الجماعة» و «المجتمع»، وڤيبر حول «الحالة» و«الطبقة»، ومراحل سان سيمون الثلاث، وسبنسر حول «العسكري» و «الصناعي»، وباريتو حول «دورة النخب»، وكولي حول «الجماعات الأولية والثانوية»، ودوركايم حول «الميكانيكي» و «العضوي»، وريدفيلد حول «الشعبي» و «الحضري» وبيكر حول «المقدس» و «العلماني» ولازويل حول «المجتمع المقايض» و «المجتمع العسكري»، فكل هذه المفاهيم مهما اتسع مدى استعمالها عبارة عن مفاهيم متجذرة تاريخياً، وحتى أولئك الذي يعتقدون أنهم بعيدون عن المنهج التاريخي، فانهم عموماً يظهرون عن طريق استخدامهم مثل هذه المفاهيم بعض الاتجاهات التاريخية وحتى حس المرحلة[2].

والمنهج الذي يعرضه دوركايم انما يعكس ظروف تلك المرحلة، بل وحتى القيم والأهداف التي كان يؤمن بها مثل الاستقرار والمحافظة على ما هو قائم. فتطبيق منهج علوم الطبيعة على ظاهرات المجتمع انما يعكس قيماً مستترة أيضاً جوهرها يتلخص في محاولة السيطرة على المجتمع كما أدت علوم الطبيعة الى السيطرة على الطبيعة، وهذا هو لب الحياد و«الموضوعية» في علوم الاجتماع.

---

(١) انظر في هذا المجال د. سمير أيوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٣ ـ ١٢٧. وبالنسبة لمنهج الديالكتيك عند ماركس وعلاقة الذات بالموضوع، فإن أفضل ما يمكن ايراده هنا هو كتابات جورج لوكاش بصفة عامة وخاصة كتاب «التاريخ والوعي الطبقي».

(٢) C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1959), pp. 152 - 53.

أما ماكس ڤيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، والذي يوصف عادة بأنه ماركس البرجوازي، فان المغازي الايديولوجية في اعماله واضحة جداً حيث أنه انما يقوم بدراسة الظواهر والمشكلات نفسها التي تطرق اليها مواطنه ماركس ولكن بمنهج مختلف واطـار نظري مختلف(١). وهذا بالطبع لا يعني التقليل من شأن ماكس ڤيبر واسهاماته القيمة في مجال النظرية الاجتماعية بقدر ما يعني النظر اليه في السياق التاريخي الذي عاش وكتب فيه. لئن «كان اهتمام دوركايم الرئيسي يتركز حول الاجراءات المؤسسية Institutional التي تكفل تماسك البنى الاجتماعية، وكانت نظرة ماركس الى المجتمع مبنية على اهتمامه بالصراع بين الطبقات الاجتماعية في ظل بنى اجتماعية متغيرة وعلاقات انتاج، فإنه على العكس من ذلك كان تركيز ڤيبر على المعاني الذاتية التي يعطيها الإنسان لأفعاله من خلال علاقاته وذلك في ظل محيط اجتماعي ـ تاريخي معين»(٢). ومن هنا فـان وحدة التحليـل الأساسية التي ركز عليها ڤيبر في دراساته الاجتماعية هي الفعل الاجتماعي الصادر عن الفرد في المقام الأول، وهذا بذاته يفرق كثيراً بين ڤيبر وسابقيه ومعاصريه من حيث أنهم ركزوا على أشياء تتجاوز الفرد وتشمله (كالبنية والوظيفة والمؤسسة) بينما هو ركز على الفرد والفعل الصادر عن مثل هذا الفرد وكذلك المعنى الذي يعطيه هذا الفرد لفعله والقصد من وراء هذا الفعل(٣). بمعنى آخر، فان ما يفرق أيضاً بين ڤيبر والمدرسة السلوكية في دراسة المجتمع، والتي انبثقت لاحقاً في الولايات المتحدة، هو أن ڤيبر يدرس الفعل من حيث هـو سلوك خـارجي وكذلـك يحاول فهم هـذا الفعل ذاتيـاً، حيث يفـرق بين الفهم Understanding وبين التفسيـر Explanation، وينصب الثاني على فهم الفعـل كسلـوك خارجي. أما بالنسبة للمدرسة السلوكية فانها تدرس الفعل من حيث هو السلوك فقط. أي الفعل من حيث هو سلـوك فردي خارجي بـدون أي اعتبار للاطار التاريخي الذي جرى فيه السلوك.

في حقيقة الأمر لا يهمنا فكر ماكس ڤيبر كثيراً في هذا المجال بقدر ما يهمنا ما قاله في مجال المنهج وكذلك الانعكاسات والمعاني الايديولوجية لفكره بصفة عامة. في هذا المجال، نستطيع القول ان عظمة ماكس ڤيبر تكمن في مزجه التاريخـوية Historicism الألمـانية بالعقلانية الفرنسية والامبيريقية الإنجليزية، وبذلك تكون الابستمولوجيا الغربية الراسمالية قد اكتملت. فقد قام في هذا المجال برفض بعض ما قالت به الامبيريقية والعقلانية (من خلال تجسدها في وضعية كومت) وكذلك التاريخوية الألمانية، كما قام في نفس الوقت بأخذ بعض عناصر هذه الاتجاهات الثلاثة ومزجها ليخرج بذلك بمنهجه الفريد. وفي هذا المجال

---

(١) I. Zeitlin, Op. Cit., pp.11 -59.

(٢) Coser, Op. Cit., p. 217.

(٣) في سبيل تلخيص لأفكار ماكس ڤيبر، انظر د. محمد علي محمد، مرجع سبق ذكره، الفصل الخامس.

يقول ريمون أرون أن ما قام به ڤيبر عبارة عن انشاء «باراديم لعلم الاجتماع تاريخي وتصنيفي في نفس الوقت»[١]. فمنهجه تاريخي ليس وفقاً لمعنى التاريخ كما فهمه هيغل وماركس ولكن وفقاً لمفهوم ديلثاي الذي ينظر الى احداث التاريخ على انها مجموعة مبعثرة من الوقائع التي لا هدف غائياً لها (هنا نقطة الاختلاف مع هيغل وماركس) ولا تحمل أي معنى الا ذاك الذي يعطيه اياها المؤرخ الذي يعتبره «موجِّه الوقائع التاريخية عندما يطرح عليها سؤالاً تمليه عليه همومه الحياتية»[٢]. ان منهج ديلثاي التاريخي هذا (بكل ما يحمله من نظرة نسبية) هو الذي شكل الجانب التاريخي في منهج ماكس ڤيبر. أما الجانب التصنيفي Systematic وهو الذي يشمل الجوانب الامبيريقية والعقلانية ـ الوضعية، فهو يتبين من خلال نماذج ڤيبر المثالية وعلاقتها مع الوقائع الامبيريقية. فالوقائع الامبيريقية لديه ليست مترابطة أو منظمة بذاتها بل ان الباحث هو الذي يقوم بتنظيمها وذلك من خلال نموذج ذهني مثالي لا يعكس الواقع بحذافيره بقدر ما يشكل مجرد أداة ذهنية او عقلية تساعد الباحث على القيام بعملية التصنيف والتنظيم وذلك في سبيل فهم وتفسير الوقائع والربط بينها في منظومات لا توجد الا في الذهن، أما في الواقع فليس هناك الا الوقائع. من خلال ما سبق ذكره، يمكن فهم تعريف ماكس ڤيبر للنموذج المثالي والذي يعني: «وصف متسق منطقياً، من وجهة نظر محددة، قادر على توضيح العلاقة بين الوسائل والغايات بالنسبة للأفعال، والاحداث، وعملية تفسير الأفكار، بحيث يمكن الباحث من ترجمة الأفكار الجزئية المتناثرة والتفسيرات والارتباطات إلى مصطلحات علمية مفهومة»[٣]. هذا التعريف يبرز بوضوح المزج الذي قام به ڤيبر بين الامبيريقية والعقلانية (الوقائع ـ الذهن) بشكل لا يحتاج إلى كثير من الشرح. بشكل عام، يلخص لنا عبد الله العروي منهج ڤيبر، بشعبه الثلاث من امبيريقية وعقلانية وتاريخية، على الشكل التالي:

> ما يميز ڤيبر عن ماركس هو ان هذا الأخير يعتبر التاريخ تطوراً موضوعياً موحداً ينعكس مباشرة في ذهن المؤرخ في حين ان ڤيبر يقرر أن ذلك التاريخ ـ القاعدة محجوب عن الإنسان. التاريخ المعروف هو غير التاريخ الموضوعي لأن هذا الأخير لا ينكشف مباشرة للإنسان. يظهر له كأحداس وقائع غير منظمة ولا بد للإنسان أن ينظمها ليفهمها. ولذلك يركِّب نماذج ذهنية كصور تقريبية وتجريبية للوقائع. ان ماركس يضع القيمة في الواقع في حين أن ڤيبر يفصل القيمة نهائياً عن الواقع. الواقع عنده غير معروف بكيفية جزمية والقيمة ذاتية بالدوام، لا يبررها شيء[٤].

من المقولة السابقة يتبين لنا المضمون الايديولوجي الصريح الذي تحمله أعمال ڤيبر وذلك في مقابل المضمون الايديولوجي لأعمال ماركس في المقام الأول. بمعنى آخر، فان

---

(١) Quoted in Coser, Op. Cit., p. 218.

(٢) د. عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص ٦٦.

(٣) ذكره د. محمد علي محمد، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٤.

(٤) د. عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠ ـ ٧١.

المسألة لا تعدو أن تكون صراعاً ـ أو تنافساً على الأقل ـ ايديولوجياً واضح المعالم صريح المضمون. ففي مقابل غائية التاريخ عند ماركس ـ وهيغل ـ، ينفي فيبر مثل هذه الغائية. ونفي الغائية يعني بشكل أو بآخر فصل القيمة عن الموضوع بشكل يكاد يكون كاملاً. وفي مقابل نظامية الواقع موضوعياً عند ماركس، فان فيبر ينفي هذه النظامية ويرى أن الواقع عبارة عن وقائع مبعثرة لا بد من تدخل الذات في سبيل تنظيمها من أجل فهمها وهذا ما فعله من خلال نماذجه الذهنية المثالية ـ وهي من عمل الذات ـ في مقابل مراحل التطور التاريخي للمجتمع عند ماركس والتي يرى انها ذات وجود موضوعي مستقل عن الذات. وفي مقابل الكلية Totality، التي تشكل وحدة التحليل الأساسية عند ماركس يطرح فيبر الفرد Individual والفعل Action كوحدة تحليل أساسية. وفي مقابل مادية ماركس بشكل عام يطرح فيبر مثالية تاريخية، وذلك كما يتبين من دراسته لعلاقة الرأسمالية بالمذهب البروتستانتي على سبيل المثال.

غير أنه في سبيل فهم أفضل وأشمل للوظيفة الايديولوجية لفكر فيبر، لا بد من إلقاء نظرة على الرجل في ظل الظروف التي عاش وكتب فيها، ونحن في هذا المجال انما نستخدم منهج فيبر نفسه في مسألة الفهم. لقد عاش فيبر في جو من المتناقضات الاجتماعية الناتجة عن الوضع الاقتصادي والسياسي لألمانيا في أيامه، فقد كانت ألمانيا خلال الفترة التي عاش فيها فيبر دولة ذات اقتصاد صناعي متطور. غير أن البنى السياسية لم تكن متوائمة مع البنى الاقتصادية الرأسمالية المتقدمة، فقد كانت البنى السياسية الألمانية في ذلك الوقت محكومة بقيم شبه اقطاعية ناتجة عن سيطرة الاتجاه البروسي المحافظ في السياسة الألمانية[1]. بمعنى آخر، فان الرأسمالية لم تكن مكتملة النمو والسيطرة على ألمانيا ماكس فيبر كما كانت في القارة. ولذلك فان الصراع الاجتماعي لم يكن قد حسم بعد، ومعنى ذلك، أن الساحة الألمانية كانت مرتعاً خصباً لنمو مختلف الاتجاهات ومختلف الايديولوجيات التي تعكس نظرة الطبقات والجماعات المختلفة الى مختلف ضروب وأشكال النشاط الاجتماعي. وفي هذا المجال كان فيبر قومياً ألمانياً، ولكن قوميته هذه كانت تختلف عن قومية زملائه الأكاديميين في أنه كان يسعى ويصبو إلى بناء دولة ألمانية قوية في ظل وحدة قومية مسودة بالقيم الراسمالية في كافة المجالات. بمعنى آخر، كانت قوميته مرتبطة بالطبقة الوسطى او البرجوازية بشكل أساسي وليس وفق مفهوم اليونكر والارستقراطية البروسية، وفي هذا المجال يقول كوزر شارحاً موقف فيبر:

> لقد كان كمعظم زملائه قومياً متحمساً، ولكن على العكس منهم كان غير مقتنع بالاتجاه البروسي المحافظ... لقد كان فيبر يأمل في نمو برجوازية ذات وعي طبقي جاهزة وراغبة في استلام الزمام من طبقة عتيقة شبه اقطاعية ومن موظفين مكبلين بالأنظمة، غير خلاقين، وضيقي الأفق... وقد بين بشكل تفصيلي مزايا اخلاقية العمل العقلانية والتي تشكل اساس روح الراسمالية، وبشكل

---

(١) Coser, Op. Cit., p. 254.

أخص، المعجزة الاقتصادية التي جعلتها الرأسمالية العقلانية ممكنة[1].

من ذلك يتبين لنا أن معظم المقـولات التي تدور حـولها أفكـار ماكس فيبـر (مثل العقلانية وأخلاقيات العمل والبيروقراطية) انمـا هي مقولات مـرتبطة بـالتبريـر النظري الايديولوجي لتطلعات فئات وطبقات معينة في المجتمع الألماني في ذلك الوقت. وعند ربط هذه المقولات بأصولها الاجتماعية فان اطلاقيتها وعالميتها Universality تسقط ليتبين لنا أن كل شيء مرتبط بأصله الاجتماعي. اذن، فقد كان فيبر منظراً في المقام الأول لطبقة اجتماعية معينة ولمرحلة تاريخية معينة. وهنا نعود فنقول ان ذلك لا يقلل من قيمة ماكس فيبر بقدر ما يجعلنا اكثر فهماً وادراكاً لفكره وذلك في سبيل الاستفادة من فكره في ظل ظروفنا نحن، لا مجرد أخذ أفكاره على اطلاقها. هذا وقـد توج فيبـر نشاطـه السياسي بالمشاركة الأساسية في انشاء الحزب الديمقراطي الألماني والذي هو عبارة عن تـجمع «لحلفاء الديمقراطيين الاجتماعيين من البرجوازية الليبرالية»[2]. وهذا يدفعنا الى الاتفاق مع الن داو Alan Dawe في نتيجته التي مؤداها: «أنه لا يوجد تحليل علمي مطلق للثقافة... أو الظواهر الاجتماعية مستقل تماماً عن وجهات نظر خاصة يتبناها الباحث ـ بطريقة واعية أو غير واعية، واضحة او مضمرة ـ ويستعين بها في أغراض الاختيار، والتحليل، والتنظيم والعرض»[3]. أو كما عبر هيغل عن نفس الفكرة حين قال: «كل فرد ما هو الا ابن عصره، وكذلك الفلسفة ليست الا عصرها متمثلاً في الفكر»[4].

الموضوعية كمنهجية

مع دخول القرن العشرين وتثبيت الرأسمالية نفسها كنظام ثابت الأقدام في العالم الغربي (وخاصة بعد الحربين العالميتين وكذلك انتصار الرأسمالية على أزمتهـا العامـة والمتمثلة في مرحلة الكساد الاقتصادي في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينـات) ابتدأت الموضوعية مرحلة جديدة قوامها القبول العام والرسوخ التام كمنهجية سائدة في علوم الاجتماع وذلك نتيجة سيادة ابستمولوجيا الحضارة الغربية بصفة عامة والرأسمالية بصفة خاصة بجناحيها الامبيريقي والعقلاني. وكذلك مع دخول القرن العشرين انتقل، أو ابتـدأ انتقال، مركز الثقل في الغرب الرأسمالي من أوروبا الى الشطر الآخر من الكرة الأرضية، الى الولايات المتحدة الأميركية. ومع انتقال مركز الثقل الاقتصادي والسياسي الى الولايات المتحدة، أخذت الولايات المتحدة تكتسب دوراً متزايداً في إفراز الثقافة الغربية وقد تمثل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٣) أوردها د. محمد علي محمد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.
(٤) Quoted in S. Avineri, *Karl Marx on Colonialism and Modernisation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), p. 28.

ذلك بالنسبة لموضوعنا في تحول الموضوعية من ايديولوجيا ضمن ايديولوجيات وتيار فكري ضمن تيارات أخرى، كما كان الحال في أوروبا، إلى منهجية راسخة الأقدام وايديولوجيا وحيدة مسيطرة على ساحة علوم الاجتماع بمختلف فروعها من علم اجتماع وسياسة ونفس. وعلى ذلك فان اختفاء الصفة الايديولوجية الصريحة في منهجية العلوم الاجتماعية المعاصرة لا يعني انتفاء لهذه الصفة بشكل مطلق، كل ما في الأمر أن مثل هذه المنهجية (ونتيجة عوامل اقتصادية واجتماعية وحضارية بصفة عامة) فرضت وجودها بمثل ما فرضت الحضارة التي أفرزتها قيمها على نطاق عالمي.

والدراسة التاريخية لتطور علوم الاجتماع (وبصفة خاصة علمي الاجتماع والسياسة) ومنهجيتها في الولايات المتحدة بصفة خاصة ستبين لنا أن هذا التطور لا يعدو أن يكون ترديداً لما قاله فلاسفة ومفكرو القرون السابقة سواء كنا نتحدث عن هوبز، لوك، هيوم، كومت، دوركايم، أو ڤيبر، مع بعض الاختلاف في النتائج الذي لا يمس بأي شكل من الأشكال الابستمولوجيا أو الميثودولوجيا (المنهجية) المنبثقة عنها. وان كانت علوم الاجتماع الأميركية تنزع الى الجزئية أكثر، مخالفة بذلك شمولية مؤسسي هذه العلوم، الا أن هذا الاختلاف لا يمس الجوهر الذي يبقى امبيريقياً ـ عقلانياً. فشمولية مفكري الماضي وجزئية «علماء» اليوم في مجال الدراسات الاجتماعية انما فرضتها الظروف الحضارية بصفة عامة والتي عاش في ظلها كل مفكر. فعندما لا يكون هناك اتفاق على القيم السائدة فان الفكر يميل الى الشمولية أكثر (كما كان الحال في أوروبا)، وعندما يكون هناك اتفاق حول القيم السائدة فان الفكر يميل الى الجزئية ومعالجة الجزئيات (كما هو الحال في الولايات المتحدة). بشكل عام، وكما يقول سبراغنز، فان: «فرضيات القرن السابع عشر ما زالت سائدة»[1]. وهذا شيء طبيعي حيث أن التحولات الاجتماعية، وما رافقها من تحولات فكرية، في القرن السابع عشر وما أعقبه من قرون هي الأسس التي قامت عليها حضارة الغرب المعاصر بصفة عامة والتنظيم الرأسمالي للمجتمع بصفة خاصة. هذه الفرضيات هي، وبكل ايجاز، الحيادية، الفصل بين الذات والموضوع (اي فصل القيمة Value عن الواقعة Fact)، والموضوعية السائدة في علوم الطبيعة بصفة عامة. فتالكوت بارسونز Tal-cott Parsons، الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع الأميركي والاتجاه الوظيفي والنسق الاجتماعي، لا يعدو أن يكون امتداداً معيناً لدوركايم ومفسراً أو شارحاً لفكر ماكس ڤيبر. أما تشارلز مريام Charles Merriam، والذي يعتبر من مؤسسي علم السياسة المعاصر بمفهومه الامبيريقي القائم على الوقائع والوقائع فقط، فانه لا يعدو أن يكون امتداداً نظرياً لنيقولو مكيافيلي Niccolo Machiavelli وخاصة فيما يتعلق بمسألة القوة والسلطة. ومكيافيلي، كما هو معروف، قام بدراساته حول القوة والسلطة لتكون نتائجها في خدمة النظام الذي يريد

---

(١) Thomas A. Spragens, Jr., *The Dilemma of Contemporary Political Theory* (New York: Dunellen, 1973), p. 37.

الاستفادة منها بغض النظر عن شكل هذا النظام جمهورياً كان أم ملكياً. لذلك فليس من المستغرب أن نجد أن اهتمام تشارلز مريام (بمنهجه العلمي) كان منصباً على مسألة التخطيط السياسي Policy Science والذي لا يعني ولا يخدم أكثر من الهدف الذي سعى اليه مكيافيلي نفسه: توطيد دعائم الدولة القائمة والاستقرار السياسي، بمعنى آخر، خدمة الحالة الراهنة أو الوضع القائم[1]. أي أن العلم (بكل ما يقول به من حياد وموضوعية وفصل بين الذات والموضوع) قد انقلب في نهاية الأمر الى خدمة القيم السائدة مما يعني في نهاية المطاف والتحليل انتفاء الحيادية وتأكيد اتصال الذات والموضوع ضمنياً وإن كان ذلك مرفوضاً صراحة. بمعنى آخر، فان المنهجية العلمية الجديدة في علوم الاجتماع عبارة عن جزء من ايديولوجيا عامة تسود المجتمع ان لم تكن هي بذاتها ايديولوجيا. والشيء نفسه يمكن ان يقال عن عالم سياسة آخر هو هارولد لازويل Harold D. Lasswell الذي وسع الاتجاهات الفرويدوية في إطاره النظري ولكنه في نهاية المطاف لم يخرج عن المكيافيلية التي «حدّثنها» مريام[2].

من ناحية أخرى، نجد أن الاطار العام الذي من خلاله نشأ علم السياسة الأمريكي، وبقية علوم الاجتماع الأخرى، انما هو الفلسفة البراجماتية التي وضع أسسها ونشرها بشكل أساسي كل من وليم جيمس وجون ديوي. هذه الفلسفة بشكل عام تعكس القيم التي ارتكزت عليها الرأسمالية الأمريكية والتي تدور كلها بشكل موجز حول المصلحة والمنفعة التي من الممكن الحصول عليها من فكر ما أو سلوك ما. بمعنى آخر، فان هذه الفلسفة تربط ما بين الحقيقة والمنفعة، فكل ما هو نافع حقيقي وليس العكس. فالمعيار هنا هو المنفعة وليست الحقيقة بذاتها. هذه النزعة النفعية ـ العملية هي لب وجوهر السلوك الاميركي سواء الخاص منه أو العام كما أنها تشكل النواة التي تدور حولها الثقافة الأميركية مع كافة تفرعاتها بما في ذلك المنهجية الأمريكية في علوم الاجتماع والتي اكتسبت موقعاً عالمياً نتيجة السيادة الحضارية الغربية بصفة عامة والريادة الاقتصادية الأمريكية بصفة خاصة. لقد كانت البراجماتية (وما تزال) تعبيراً عن الخاصية الأمريكية في مقابل الأرث الفكري الأوروبي العام. وفي هذا المجال، يقول ول ديورانت في مجال تعليقه على فلسفة وليم جيمس:

> لا حاجة بنا إلى ارشاد القارىء الى العناصر الجديدة والقديمة في هذه الفلسفة [أي البراجماتية] التي استعرضناها بايجاز... ان البراجماتيزم لها جذورها في كانت «العقل العملي» وفي تمجيد شوبنهور للارادة، وفي نظرية دارون بأن البقاء للأصلح وفي المذهب النفعي الذي يقيس قيمة

---

(١) William T. Bluhm, Op. Cit., pp. 223 - 27.

وفي سبيل فكرة أوسع وأشمل لأفكار مريام، انظر كتابه الذي صدر عام ١٩٣٤، بعنوان: *Political Power: Its Composition and Incidence*.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

الأشياء بمنافعها واستخدامها، وفي تقليد الفلسفة الإنجليزية التجريبية الاستقرائية، وأخيراً في آراء الحياة الأمريكية[1].

ولا حاجة بنا الى القول ان ما قاله ديورانت حول البراجماتية انما يشكل لب الابستمولوجيا الغربية ـ الرأسمالية بالاضافة إلى خصوصية الطابع الأميركي الذي يحتل اليوم في منهجية العلوم الاجتماعية صفة العمومية والعالمية. واذا ما تركنا مرحلة مؤسسي علم السياسة وعلم الاجتماع الأمريكيين بصفة خاصة وسرنا مع التطور التاريخي لعلوم الاجتماع في الولايات المتحدة، نجد أن أكبر هذه التطورات يتركز فيما يسمى بـ «الثورة السلوكية» في أوائل الستينات والتي اصبحت منطلقاتها وفرضياتها لب منهجية ما يسمى «بعلوم الاجتماع».

يلخص ديفيد ايستون منطلقات المدرسة السلوكية في علم السياسة، التي يعتبر هو نفسه أحد أبرز روادها، في ثمان نقاط هي:

أولاً ـ القياسية Regularities: هنالك تماثلات يمكن اكتشافها في السلوك السياسي. من الممكن التعبير عن هذه التماثلات على شكل تعميمات أو نظريات ذات قدرة تفسيرية وتنبؤية .

ثانياً ـ التحقق Verification: ان صحة التعميمات سالفة الذكر يجب أن تكون خاضعة للفحص والاختبار، مبدئياً، وذلك بالرجوع الى السلوك.

ثالثاً ـ الطرق التقنية Techniques: وسائل الحصول على المعلومات وتفسيرها يجب ألا تؤخذ على سبيل البداهة والتسليم. يجب أن تخضع مثل هذه الوسائل للفحص الواعي وتصحح بحيث يمكن الحصول على أفضل وسائل الملاحظة والتسجيل وتحليل السلوك .

رابعاً ـ القياس الكمي Quantification: ان الدقة في تسجيل المعلومات وابراز النتائج يتطلب قياساً بشكل عام وقياساً كمياً بشكل خاص، ليس لمجرد القياس، ولكن حين يكون ذلك ممكناً ومناسباً وذا معنى وذلك في ضوء الموضوعات الأخرى.

خامساً ـ القيم Values: ان التقويم الأخلاقي والتفسير الامبيريقي يتضمنان نوعين مختلفين من القضايا التي، في سبيل الوضوح، يجب أن يبقيا تحليلياً منفصلين.

سادساً ـ التنظيم المنهجي Systematization: يجب على البحث أن يكون نظامياً. وبمعنى آخر إن النظرية والبحث يجب أن يكونا جزئين متداخلين في وحدة واحدة هي المعرفة. فالبحث بلا نظرية قد يصبح عديم القيمة، والنظرية بلا معلومات امبيريقية عاجزة.

سابعاً ـ العلم البحت Pure Science: ان استخدام المعرفة عملياً يعد جزءاً من الجسم العلمي تماماً مثله في ذلك مثل الفهم النظري، غير أن فهم وتفسير السلوك السياسي يسبق منطقياً ويهيء الأساس في سبيل الاستفادة من المعرفة السياسية في اعطاء حل لمشكلات المجتمع العملية الملحة.

---

(١) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢٣.

ثامناً ـ التكامل Integration: لأن العلوم الاجتماعية انما تتعامل مع الوضع الإنساني العام والشامل، فان البحث السياسي يستطيع تجاهل نتائج العلوم الأخرى فقط في حالة تعرضه هو كحقل للخطر، ان الاعتراف بهذه العلاقة المتبادلة سوف تساعد على عودة علم السياسة الى وضعه في القرون السابقة وإلى العلوم الاجتماعية من جديد[1].

باستعراض هذه المنطلقات نجد أنها لا تخرج في خطوطها العامة عن منطلقات الموضوعوية (الامبيريقية الإنجليزية والوضعية ـ العقلانية الفرنسية) من حيث التركيز على المعلومات الحسية والفصل بين الذات والموضوع (القيمة ـ الواقعة) في الدراسات الاجتماعية. بمعنى آخر، هذه المنطلقات ما هي في نهاية المطاف الا تلخيص وتنظيم لما نادى به لوك، كومت، دوركايم وفيبر على وجه الخصوص، في فترة أو مرحلة تكوين الابستمولوجيا الغربية. بمعنى آخر، فان المنهجية السلوكية ما هي في نهاية المطاف الا تمثيل لايديولوجيا الرأسمالية في مرحلة الاستقرار وسيادة قيمها الأساسية. فالبعد عن التاريخية أو التحليل التاريخي، والوقوع في هوة وثنية أو فيتشية الوسائل والتغاضي عن الأهداف والغايات، والفصل ما بين القيمة والواقعة أو الذات والموضوع، كل هذه الأمور ما هي الا أشياء يتطلبها الوضع الراهن المستقر للحضارة الغربية بصفة عامة والرأسمالية بصفة خاصة. فكما يقول الدكتور سمير أيوب، في معرض حديثه عن نمو الاتجاه الامبيريقي في علم الاجتماع، فان «زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية للعلم، والرغبة في توجيه البحوث لحل المشكلات التي تواجهها الجماعات والهيئات والمؤسسات القائمة في المجتمع»[2] هو أحد العوامل التي أدت الى زيادة نمو وسيادة المنهجية الامبيريقية. وذلك شيء يمكن تبريره حيث أن المؤسسات القائمة انما تبحث عما يساعدها في حل مشكلاتها واتخاذ القرارات المناسبة التي تساعدها على زيادة سيطرتها وقبضتها على المجتمع وتدعيم قيمها السائدة. وهذا ما دعا عالم الاجتماع الأميركي س. رايت ميلز C. Wright Mills إلى القول بأن علم الاجتماع خاصة وعلوم الاجتماع عامة قد تحولت إلى ما يمكن تسميته علوماً ادارية بمعنى أنها خاضعة في بحثها ومنهجيتها «العلمية» إلى مصالح الاداريين وأرباب السلطة والفائدة التي يجنونها من خلال النتائج التطبيقية الضيقة لهذه العلوم[3]. ووفقاً لذلك، ونتيجة سيطرة المنهجية الامبيريقية بكل ارثها القديم وتخصصها الحديث، أصبحت الأصالة العلمية والروح العلمية «لا تعني أكثر من ايجاد مشكلة للبحث. والنجاح في العمل لا يتعدى جمع بيانات كمية كبيرة عن مشكلات جزئية صغيرة» وذلك كما يوضح سولوتاروف

---

(١) David Easton, *A Framework for Political Analysis* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965, 1979), p. 7.

(٢) د. سمير أيوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٨.

(٣) أنظر: R. P. Cuzzort and E. W. King, *Humanity and Modern Social Thought*. (Hinsdale, ILL.: The Dryden Press, 1976), pp. 154 - 157.

في دراسته عن طلبة الدراسات العليا في الولايات المتحدة الأمريكية[١]. وفي دراسة لهوروفيتز Horowitz حول ما يسمى بعلم الاجتماع الجديد ذي الطابع العلمي، تتأكد حقيقة تحول الدراسات الاجتماعية إلى أعمال مهنية تطبيقية تهدف أساساً إلى خدمة المؤسسات القائمة في المقام الأول حيث يشير إلى أن:

> اهتمام المؤسسات الصناعة بالبحث السوسيولوجي يتضح من متابعة التطور الذي لحق بمعهد البحث الاجتماعي بجامعة ميتشغن. فقد ارتفع عدد العاملين بالمعهد من اثني عشر شخصاً عام ١٩٤٦، إلى أكثر من اربعمائة وخمسين شخصاً عام ١٩٦١، كما أن أغلب الاعتمادات المالية المخصصة للمعهد تقدمها مؤسسات صناعية كبرى كمصانع الكيماويات والزيوت والتقطير والبنوك ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة... ولقد زاد الاهتمام بتمويل البحوث السوسيولوجية بشكل ملحوظ خلال فترة قصيرة من الزمان. وعلى الرغم من أنه يفترض أن البحوث تفيد في اثراء النظرية السوسيولوجية بما تقدمه من اضافات مبتكرة، الا أن الاتجاه الغالب في هذه البحوث هو جمع بيانات كثيرة عن مشكلات جزئية يضاف الى ذلك أن الاهتمام قد انتقل من الجوانب النظرية البحتة إلى الجوانب التطبيقية... ذلك لأن الباحثين حينما يفكرون في دراسة موضوع فانهم يوجهون لأنفسهم الأسئلة التالية: من الذي سيقوم بتمويل البحث؟ وكم تبلغ الميزانية المخصصة للبحث؟ ولماذا يرصد المستفيد هذه الأموال للبحث؟ وهم في ذلك انما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى الانفاق على ما يقومون به من بحوث ودراسات[٢].

ويعلق الدكتور محمد عاطف غيث على كل هذه التطورات تعليقاً من الممكن أن يكون أفضل تلخيص وأشمل ايجاز حيث يقول: «وهكذا تحول اهتمام علم الاجتماع من البحث الأكاديمي الخالص إلى البحث التطبيقي أو النظامي... ان الباحث في هذه العلوم يتوحد في النسق القيمي السائد أو القائم»[٣]، وبذلك تسقط خرافة الحياد وتهوي أسطورة الفصل بين الذات والموضوع.

ان تهافت «العلموية» والسلوكية في علوم الاجتماع بصفة عامة يمكن ادراكها عن طريقين: ايديولوجياً ومنهجياً. فمن خلال مناقشتنا السابقة تبين لنا أن المنهجية العلموية لا تعدو أن تكون امتداداً لأيديولوجيا وابستمولوجيا منبثقتين عنها وبالتالي فانها ذات محدودية معينة لا يمكن لها أن تتجاوز نطاق الحضارة الغربية والرأسمالية بصفة خاصة مهما عظمت وأعطيت أبعاداً عالمية وصبغة شمولية. من ناحية منهجية فان ادعاء العلمية ونفي هذه الصفة عن غيرها من الطرق والمناهج هو شيء إلى الاسطورة والخرافة أقرب. فما العلم في أكثر تعاريفه اتفاقاً وأكثرها ايجازاً الا المعرفة المطابقة للواقع أو حصول صورة الشيء في العقل، كما يقول بذلك قاموس محيط المحيط. بمعنى آخر، ان العلم هو معرفة الموجودات من

---

(١) ذكرها د. سمير ايوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٣) د. محمد عاطف غيث. **الموقف النظري في علم الاجتماع المعاصر**. (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

حيث هي موجودات تقع خارج الذهن وفي انفصال عنه أي معرفة الواقع كما هو كائن أو قائم. ووفق هذا التعريف الشامل والموجز تدّعي الموضوعوية المعاصرة والعلموية Scienticism أنها وبمنهجها السلوكي الامبيريقي الغالب هي صاحبة هذه الصفة والممثلة لهذا التعريف وذلك فيما يتعلق بمجال علوم الاجتماع بصفة عام.

غير أن السؤال الذي يطرح هو: هل ان الواقع الذي تتجه اليه المنهجية الامبيريقية هو كل الواقع؟ هل ان السلوك هو الممثل لكل جوانب الواقع؟ هل ان الملاحظة المباشرة لما هو هنا والآن هو كل ما ينبثق من الواقع ويشكله؟ ان الاجابة على كل هذه الاسئلة هي بالنفي. فالإنسان، الذي هو محل الدراسات الاجتماعية بصفة عامة، ليس موضوعاً يتصف بوجود مكاني فقط كما في موضوعات الفيزياء مثلاً، ولكنه وحدة ذات وجود مكاني وزماني لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. وبذلك فان التاريخ جزء لا يتجزأ من دراسة الإنسان الذي هو كائن تاريخي في المقام الأول. ان نفي هذه الصفة التاريخية عن الدراسات الاجتماعية، كما تقوم بذلك الموضوعوية المعاصرة ومنهجها الامبيريقي السلوكي، يعني وبكل بساطة نفي جزء من واقع الإنسان وبالتالي نفي العلم ذاته الذي يعني، كما قلنا، المعرفة المطابقة للواقع. فالتاريخ جزء لا يتجزأ من واقع الانسان الذي لا يمكن فهمه دون أخذ هذا الجانب في الاعتبار. فمثلاً ليس الفرق بين الفرنسي والعربي فرقاً بيولوجياً بقدر ما هو تاريخي، وعند نفي التاريخ فان الانطباع السائد هو أن العربي لا يفترق عن الفرنسي، وهذا مجرد وهم لا يعبر عن حقيقة ولا يمثل واقعاً معيناً. هذا الوهم، رغم وضوحه وبساطتـه، وقعت فيه الامبيريقية عندما نظرت إلى النتائـج التي استخلصتها من مجتمـع معين هو المجتمـع الأمريكي بصفة خاصة وإنسان معين هو الإنسان الأمريكي نظرة شمولية أعطتها بعـداً عالمياً ورفعتها إلى مستوى القوانين والتعميمات والنظريات. وفي ذلك يقول ليو شتراوس المفكر السياسي الأمريكي: «ان علم السياسة الجديد [العلموية، السلوكيـة] يبحث عن قوانين للسلوك الإنساني ويحاول كشفها عن طريق معلومات يجمعها من خلال تقنية معينة للبحث يعتقد انها تضمن أقصى قدر ممكن من الموضوعية، وعلى ذلك فانها انما تقـوم بتقسيط دراسة الأشياء التي تحدث حالياً وبشكل متكـرر في المجتمعات الـديمقراطيـة [الغربية الليبرالية]: فلا الذين في القبور ولا أولئك القابعون خلف الستائر بقادرين على الاستجابة للاستفتاءات أو المقابلات»[1]. ويعلق فارما على هذا الرأي فيقول:

> في الحقيقة فان البحث الامبيريقي يجري بسهولة اكثر في ديمقراطية ليبرالية منه في اي نظام آخر. وحيث أن معظم البحوث من هذا النوع انما اجريت في الولايات المتحدة، والتي هي ليبرالية، فانها بقيت محصورة بشكل كبير في الأنظمة الديموقراطية، وبـالنسبة لسلـوك الناخبين والـرأي العام[2].

---

(١) Quoted in Varma, Op. Cit., p. 28.

(٢) Varma, Op. Cit., p. 28.

وحقيقة الأمر، ان معظم هذه البحوث انما تجرى في الولايات المتحدة للأسباب والعوامل التي سبق أن ذكرناها. غير أن المسألة انما تتلخص في أن الولايات المتحدة تريد أن تصنع عالماً على شاكلتها وتابعاً لها وذلك كما يتضح من محاولة اعطاء المنهجية الأمبيريقية والمنطلقات السلوكية أبعاداً عالمية وصفة شمولية وذلك وفق المقولة الشهيرة التي مفادها ان «العالم المتطور انما يرى الاقل تطوراً منه مرآة لمستقبله».

ان الإنسان، كما ذكرنا، كائن تاريخي لا يمكن أن يفهم الا في ظل ظروفه التاريخية التي تحدد شخصيته وسلوكه والمجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي تشكل نسيج هذا المجتمع، وكل هذه الأمور (من مجتمع وثقافة) هي أمور تاريخية بمعنى أنها تشكلت تاريخياً وتكونت زمنياً وليست بنت اللحظة أو انية الحدوث. وعند نفي التاريخ من الدراسات الاجتماعية تتحول إلى شيء أشبه بصورة فوتوغرافية التقطت في لحظة معينة ونسيت بينما نهر الحياة لم يتوقف. وهذا ما تصنعه الموضوعوية المعاصرة ومنهجيتها الامبيريقية (باسم العلم والموضوعية) حيث تأخذ جزءاً من الواقع وتنفي البقية الأهم ومع ذلك تدعي الشمولية ومثالها في ذلك مثل العميان والفيل في الاسطورة الشهيرة.

ورغم ان كثيراً من المفكرين (وخاصة في مجال الدراسات السياسية) في الولايات المتحدة حاولوا تجاوز نقائص وعيوب السلوكية الضيقة، ذات النظرة الجزئية ووثنية الاجراءات والتقنية المنهجية، وذلك عن طريق اعادة البعد التاريخي والنظرة الكلية إلى حقول الدراسات الاجتماعية بصفة عامة، الا أن الوثنية الامبيريقية والفيتشية الموضوعوية بقيت ملازمة لمثل هذه الدراسات وذلك لأنها في المقام الأول عبارة عن امتداد وتمثل للأبستمولوجيا والأرث الثقافي الغربي الذي انتجها ولا تستطيع منه فكاكاً. بمعنى آخر، ان كل هذه المناهج، سواء السلوكية أو ما كان قبلها أو ما أتى بعدها، هي سجينة ثقافة معينة وحضارة معينة ولا يمكن لها أن تتجاوز هذه المحدودية وان قالت بالشمولية وادعت العالمية. وفي هذا المجال يعلق هوارد وياردا فيقول:

> ... ان مجمل نتائج ونماذج وأدبيات علومنا الاجتماعية، والتي تقول بالعالمية، هي في حقيقتها متحيزة، ذات مضمون عرقي، وليست عالمية على الاطلاق. فهي قائمة على الخبرات الضيقة والخاصة بأوروبا الغربية... والولايات المتحدة الأميركية، وقد تكون ذات أهمية بسيطة أو حتى عديمة الأهمية بالنسبة لبقية العالم(١).

فلو نظرنا إلى الثورة المنهجية التي أعلنها ديفيد ايستون في علم السياسة عام ١٩٦٩ وأسماها «ثورة ما بعد السلوكية» Post - Behavioralism، فاننا سنجد أنها وعلى الرغم من محاولتها القضاء على نقائص السلوكية بارجاع التاريخ إلى مكانه في الدراسات

---

(١) Howard J. Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Science Implications for Research Policy», *The Review of Politics*, Vol. 43, No. 2, April 1981, pp. 163 - 197.

الاجتماعية ومحاولة ردم الهوة بين الذات والموضوع والاهتمام بالتحليل الكلي الذي أغفلته السلوكية اغفالاً تاماً، الا انها تبقى أسيرة الابستمولوجيا الامبيريقية والثقافة الغربية بصفة عامة وذلك يتضح من أن معظم، ان لم يكن كل، مفاهيمها المستخدمة ذات جذور فلسفية تضرب في أعماق النظرة الغربية الى العالم. فعندما يتكلم ايستون عن القيم الانسانية والحضارية، وتحسين أوضاع المجتمع عن طريق دراسة مشكلاته، فان فكره انما ينصب على التعريف الفلسفي والايديولوجي الغربي لمثل هذه القيم، التي اعطاها طابع الإنسانية والحضارية، كما أن المشكلات التي في ذهنه هي مشكلات مجتمعه الأمريكي الملحة مثل مشكلة فيتنام وفقدان الشباب الأمريكي الايمان بقيم النظام الأمريكي. مثل هذه المشكلات كونت أزمة حادة عجزت السلوكية عن دراستها، ناهيك عن تقديم حلول لها، وبذلك نشأت اشكالية جديدة Problematic كان لا بد لها أن تحل عن طريق التركيز على مواضيع تجاهلتها السلوكية وعجزت عن دراستها في خضم انشغالها بتقنية البحث وليس بجوهره، والا فان الأزمة في نهاية المطاف قد تكتسح النظام من جذوره. وبذلك، ونتيجة هذه الاشكالية، أعلن ايستون ثورته على السلوكية بعد ان كان في السابق من روادها. غير أن ثورته تلك رغم انها فتحت المجال لدراسة مشكلات جديدة الا أن الاطار الابستمولوجي والايديولوجي العام بقي كما كان في السابق: امبيريقية لوك ووضعية كومت وموضوعية فيبر ونظراتهم الايديولوجية[1].

وفي خاتمة هذا الجزء من البحث، لا أجد أفضل مما قاله الدكتور سمير أيوب في معرض تعليقه على الوضع المنهجي لعلم الاجتماع المعاصر (والذي يمكن تطبيقه على بقية الدراسات الاجتماعية وعلوم الاجتماع) حيث يقول:

> اسطورة علم اجتماع موضوعي مفرغ ايديولوجياً، أصبحت اسطورة غلابة كما يقول جولدنر في مقالة نقدية له. ذلك أن كافة قوى علم الاجتماع اليوم بدءاً ببارسونز وانتهاء بلندبرج دخلت في تحالف خفي لشدنا إلى اعتقادية مفادها، ينبغي الا نتورط في احكام قيمة، خاصة كسوسيولوجيين، وهذا يعني أننا سنرتاب في كل عالم الاجتماع كما نرتاب في أية مهنة أخرى. وباختصار ينظر جولدنر في تلك المقالة التي يرد بها على مزاعم ماكس فيبر وغيره ممن ينادون بامكانية علم اجتماع متحرر من أحكام القيمة Value Free Sociology ، إلى أن هذه الدعوة جزء من ايديولوجيا جماعة عمل تدعو إلى علم اجتماع مهني[2] .

---

(١) انظر على سبيل المثال: David Easton, «The New Revolution in Political Science», *American Political Science Review*, LXII, December 1969, p. 3.

وكذلك انظر: ويياردا، مرجع سبق ذكره.

(٢) د. سمير أيوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٢١.

تقويم الموضوعية: تجريدياً

بعد هذا العرض، الذي حاولت أن يكون موجزاً قدر الامكان، للموضوعية وأشكالها الايديولوجية والمنهجية المعاصرة المتمثلة في المنهجية الامبيريقية في علوم الاجتماع والتي سادت حتى كادت أن تكون صنو العلم في مجال الدراسات الاجتماعية ـ فلا علم الا الامبيريقية ولا منهج بحث علمي الا ما كان مستنداً عليها ـ، فان الخاتمة المنطقية هي في تقويم مثل هذا التيار وتلك المنهجية، وسوف نقوم بذلك تجريدياً وعينياً. ففي المجال التجريدي سوف يكون الاهتمام منصباً على مناقشة النسق العقلي والمنطقي للموضوعية، وبالتالي الامبيريقية، ومحاولة تبيان مدى تهافته. وفي المجال العيني سوف يكون التركيز على تبيان مدى عجز وخصوصية الموضوعية ومنهجيتها الامبيريقية وذلك في مواجهة الواقع العيني للمجتمعات اللاغربية وبالأخص ما يتعلق بواقعنا العربي.

تقوم الموضوعية كمنهجية لعلوم الاجتماع على عدة أسس نظرية نناقشها فيما يلي:

أولاً: فصل الذات عن الموضوع أو فصل القيمة عن الواقعة. فتأثراً ظاهرياً بمنهجية العلوم الطبيعية التي أدت إلى زيادة سيطرة الإنسان(*) على الطبيعة، قامت الدراسات الاجتماعية باستعارة نفس المنهجية. ولم لا وهذه المنهجية تستند الى ابستمولوجيا معينة منبثقة عن نفس الايديولوجيا التي تنتمي اليها هذه الدراسات الاجتماعية، ايديولوجيا تسعى إلى السيطرة على الموضوع وابستمولوجيا تحصر المعرفة بما يتلقاه العقل من صور تنقلها الحواس بشكل عام. والهدف في كلتا الحالتين ـ في علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع ـ واضح ومحدد: السيطرة والتحكم سواء بموضوعات الطبيعة في سبيل الصناعة او المجتمع في سبيل الاستقرار السياسي والاجتماعي، وقد بينا الجذور التاريخية والايديولوجية لهذا الأساس من أسس الموضوعية خلال الصفحات السابقة في بحثنا هذا. ولكن النظرة النقدية الفاحصة لعملية فصل الذات عن الموضوع أو القيمة عن الواقعة الاجتماعية تبين أن مصداقية هذا الفصل، من ناحية تجريدية بحتة، شيء إلى التهافت أقرب وخاصة عندما تتكشف الجذور التاريخية والايديولوجية. فعالم الطبيعة غير عالم المجتمع، ففي الأول يكون محل البحث والدراسة «موضوع» أما في الثاني فان محل الدراسة ليس موضوعاً بقدر ما هو ذات تصنع. وهذا يدفعنا إلى القول أن الواقعة أو الحقيقة الاجتماعية ما هي الا قيمة اجتماعية محققة، والقيمة الاجتماعية ما هي إلا حقيقة ممكنة وذلك بأخذ العامل الزمني، أو التاريخ، في الاعتبار. فالديمقراطية الأمريكية والشيوعية السوفيتية والنازية الألمانية، وغير ذلك من نظم، هي حقائق ووقائع امبيريقية اجتماعية. ولكن الوقوف عند هذه الحقائق ومحاولة عدم تجاوزها او عدم الرجوع إلى جذورها الزمنية (أي نفي التاريخ) هو قصور

(*) ليس ككائن مجرد بل ككيان في ظل منظومة ايديولوجية تحدد معنى وهدف الحياة والطبيعة.

نظري أكثر منه وضوح وأمانة علمية. فاذا كان العلم بأبسط صوره يعني فهم الواقع كما هو، فان الواقع الاجتماعي يتجاوز بمراحل الواقع الامبيريقي. فقبل أن تكون الديموقراطية الأمريكية واقعاً امبيريقياً مشاهداً ومحسوساً، كانت قبل ذلك فكرة تجول في ذهن لوك والآباء المؤسسين للنظام السياسي الأمريكي. كما أن مثل هذه الفكرة ـ أي الديمقراطية ـ لم تكن شيئاً مجرداً ابتكره لوك وغيره من لا شيء بل كان يتشكل في خضم صراع اجتماعي أطرافه ذوات إنسانية اتخذت شكل طبقات وأحزاب وجماعات. هذه الذوات هي التي يريد منظرو الامبيريقية الاجتماعية تحويلها إلى مجرد موضوعات شبيهة بموضوعات الطبيعة الصماء. هذا الصراع والديناميكية الاجتماعية هو الذي تجاوز واقعاً امبيريقياً معيناً ـ هو الاستبداد الأوروبي ـ وأتى بواقع مغاير هو الديمقراطية الليبرالية في أوروبا وأمريكا. اذن، وفي هذه الحالة، انتفى واقع امبيريقي معين وجاء واقع آخر، بمعنى آخر، انتقل واقع معين إلى العدم الامبيريقي وجاء آخر من العدم إلى الوجود، والرابط بين العدم والوجود أو الواقع المنتفي والواقع المتجسد هو القيمة وذلك في ظل اطار اجتماعي معين (أي في ظل جدل سرمدي بين الذات والموضوع). اذن فان الواقع الامبيريقي ـ الذي تريد الابستمولوجيا الامبيريقية قصر العلم عليه ـ ليس واقعاً سرمدياً أبدياً بل هو في حالة تحول دائم وذلك لأن مكوناته عبارة عن ذوات في المقام الأول وليست مجرد موضوعات. عندما لا يؤخذ مثل هذا التحول الدائم في الاعتبار، فان صورة الواقع ـ الذي هو أساس العلم ـ تكون قاصرة، مشوهة، وغير قادرة على ابراز كافة معطيات وأبعاد هذا الواقع. وذلك مثلها مثل مصور فوتوغرافي التقط صورة لطفل في الخامسة من عمره ما زال يعتبرها انعكاساً لذاك الطفل رغم أنه الآن في الخامسة والثلاثين. فخطأ المصور هو أنه أغفل عامل الزمن والتحول، وكذلك تفعل المنهجية الامبيريقية ومن ورائها الموضوعية ومن وراء الجميع الابستمولوجيا الامبيريقية. وكما سبق أن رأينا، فان مثل هذا الموقف المعرفي هو في قمة المنطق ايديولوجيا ـ رغم تهافته نظرياً ـ وذلك لأنه انما يخدم النظام السائد ويقدم له المبررات الايديولوجية والنظرية لديمومته واستمراره، وكأنما التاريخ قد توقف عند ديمقراطية لوك وجفرسون وليبرالية جون ستيوارت ميل وحرية أدم سميث وجون مينارد كينز. ولتوضيح هذه النقطة المهمة، نستعير تشبيه هيغل في **ظاهريات الروح** (أو العقل) كما يلي:

> لاجابة السؤال حول ما هو الوقت الآن؟ فاننا نجيب على سبيل المثال بأن الوقت ليل. وفي سبيل فحص هذه الحقيقة الحسية [الامبيريقية] والتأكيد الحسي... اكتب هذه الحقيقة... وعندما ننظر الى هذه الحقيقة التي كتبناها، أنظر اليها الآن، **عند الظهيرة**، فاننا مجبرون على القول بأنها قد اصبحت بالية عتيقة.
>
> ان الآن الذي هو ليل بقي ثابتاً، بمعنى انه عومل على انه معطى كشيء كائن، ولكن قد اثبت أنه شيء **ليس كذلك**. مما لا شك فيه ان «الآن» نفسه قد حافظ على نفسه، ولكن ليس بكونه ليلاً[١].

(١) G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, J. B. Baillie (New York and Evanston: Harper and Row, 1967), pp. 151 - 52.
=

ان المنهجية الامبيريقية تفعل ما نقده هيغل تماماً، فهي تريد الابقاء على «الآن» ليلاً دون أن تتجاوز ذلك. انها تتمسك بمفهوم «الآن» دون أن تضفي على هذا «الآن» البعد المنسي أو البعد الزمني، أي التاريخ. فأخذ التاريخ في الاعتبار يوحي، بشكل مباشر أو غير مباشر، أن التحول والتبدل هو ديدن الوجود الإنساني، وهذا ما يرفضه أي نظام سائد ويحاول أن يبرر رفضه ذاك ايديولوجياً، وما المنهجية الامبيريقية الا جزء من هذا التبرير وتلك الايديولوجيا.

من ناحية أخرى، فان التهافت المنطقي المجرد للمنهجية الامبيريقية والابستمولوجيا الموضوعوية يتبين عند الحديث عن فلسفة العلوم. فأي علم، وفق تعريفنا الموجز السابق الذكر، انما يسعى إلى اعطاء صورة للواقع كما هو. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: عن أي واقع نتحدث؟ ان الواقع شيء متعدد الجوانب متشعب الأبعاد خاضع في تعريفه وتحديده وتفسيره إلى نظام فلسفي ومنطلقات مبدئية ضرورية. فهو ـ أي الواقع ـ لا يطرح نفسه بكل وضوح وصفاء دون تدخل من الذات في سبيل تحديد الأبعاد والمحددات. خذ مثلاً المسألة التالية: هل ما قالت به الأديان حقيقي أم أنه مجرد وهم؟ إن مثل هذه المسألة في صميمها لا تحتمل الا جوابين، إما أنه موجود بالفعل أو انه مجرد وهم. ما هي محددات الاجابة على مثل هذا السؤال؟ الجواب وبكل بساطة هو الابستمولوجيا المستخدمة والنسق أو النظام الفلسفي المنبثقة عنه، وأخيراً المنهجية المنبثقة عن الاثنين سوياً. فاذا ما أخذنا المفهوم المعاصر للعلم (والمنبثق عن الامبيريقية والموضوعوية) والذي يعني، في نهاية المطاف، المعرفة اليقينية الأمبيريقية بالواقع، فان جواب مسألتنا هو أن الدين مجرد وهم، أو على افضل الاحتمالات، فرضية أو قضية غير قابلة للاثبات أو الدحض. غير أن المفهوم الامبيريقي للعلم ليس هو المفهوم الأوحد. فمن المعلوم أن هناك اربعة مصادر للمعرفة هي: الحس، العقل، النقل، والالهام أو الحدس. ومعرفتنا بمجموعها لا تخرج عن أحد هذه المصادر أو مزيج منها. وكل مصدر من هذه المصادر يحدد الواقع وفقاً لمنطلقاته النظرية ومبادئه العامة. فواقع أفلاطون انما يتركز أساساً في عالم المُثل وبالتالي فان معرفة الواقع لديه انما تتحدد باستخدام مفاهيم ومبادىء معرفية عقلية و«باراديم» تتفق مع مفهومه للواقع والذي هو في أساسه ذو مصدر عقلي. وواقع هيغل انما يتركز في الفكرة المطلقة أو الحقيقة المطلقة المتجسدة في فكرة الحرية ومسارها التاريخي. أما هيوم ولوك وكومت، وغيرهم من الامبيريقيين والوضعيين، فان واقعهم انما يقتصر على الواقع الحسي في المقام الأول وذلك كما يعرض نفسه في خبراتنا اليومية. وبالنسبة للماركسية فان الواقع لديها عبارة عن جوهر الأشياء مأخوذة في حركة ديالكتيكية من الانتفاء والصيرورة وذلك في اطار كلي. وبالنسبة للإسلام، وغيره من الأديان، فان الواقع لديه انما يعتمد في مقامه الأول على النقل

يمكن ايضاً الرجوع إلى الترجمة العربية لمصطفى صفوان:هيغل، **علم ظهور العقل** (بيروت، دار الطليعة ١٩٨٠).

والمصدر Authority مع عدم اغفال بقية مصادر المعرفة ولكن مع اخضاعها لمصدر النقل والمصدر. وعلى ذلك فان مفهوم العلم، كمعرفة يقينية بالواقع، انما يتحدد في مقامه الأول بمفهوم الواقع نفسه. فالواقع، كما قلنا سابقاً، ليس شيئاً يعرض نفسه بوضوح، بل هو مفهوم في مقامه الأول. وعلى ذلك فان اجابة مسألة هل أن الدين حق أم أنه مجرد وهم انما تعتمد في مقامها الأول على مفهوم العلم المستخدم والمستند على أي مفهوم للواقع نتحدث وبالتالي على المنطلقات النظرية والفلسفية التي تحيط بكل ذلك. والمسائل التي يثيرها مثل هذا النقاش ليست مسائل يقصد بها السفسطة أو مجرد حب الفذلكة والتفلسف بقدر ما هي مسائل تمس قضايا حياة وموت بالنسبة لمختلف المجتمعات ومختلف الثقافات. فمسألة الدين ليست مجرد مسألة مجردة بعيدة عن أرض الواقع المعاش بقدر ما هي مسألة أساسية. اذ بتبني مفهوم العلم المعاصر، أي المفهوم الامبيريقي في مجال الاجتماعيات. نكون قد وقفنا موقفاً سلبياً من تراثنا وتاريخنا أن كل هذا التراث وهذا التاريخ انما يعتمد في تحليله الأخير على المسألة الدينية، وبنفي هذه المسألة نكون قد نفينا هذا التراث وذاك التاريخ وبالتالي ثقافتنا المشتركة وأخيراً ذواتنا. فما الذات الاجتماعية الا التاريخ والثقافة المشتركة.

ما نريد قوله هنا هو أن الواقع عبارة عن مفهوم في المقام الأول لا يمكن ادراكه من غير وسيط من مفاهيم تنبثق في جملتها من اطار نظري أو فلسفي معين (ابستمولوجيا، انطولوجيا) هو بدوره ينتمي الى ثقافة معينة ذات جذور اجتماعية معينة. بالنسبة للجذور الاجتماعية لمثل هذه الأطر النظرية وتلك الأنساق الفلسفية فان الصفحات السابقة أوفت ذلك الموضوع بحثاً ونقاشاً. اما بالنسبة لكون الواقع عبارة عن مفهوم يحتاج لفهمه وادراكه إلى مفاهيم أخرى وكل ذلك يقع في نطاق أوسع من فلسفة أو نسق فلسفي معين، فاننا نجد أن الكثير من الفلاسفة بشكل عام وفلاسفة العلم قد تطرقوا إلى مثل هذا الموضوع.

فعمانوئيل كانت Kant يرى أن الواقع الحسي بذاته لا يشكل معرفة بدون مساعدة العقل الذي يمد الباحث أو العارف بنظام من المفاهيم التي في مقدورها تحويل ذاك الخضم الحسي (أو كما يسميه علماء الامبيريقية المعاصرون المعلومات الخام Raw data) إلى ادراك معرفي معين. ومن أهم، بل أهم، هذه المفاهيم لدى كانت هما مفهوما الزمان والمكان[1]. فالمكان والزمان عبارة عن مفهومين عقليين بحتيين (لا وجود خارجياً لهما عند

(١) يوضح لنا احمد امين وزكي نجيب محمود هذه الفكرة كالتالي: «والعقل وسيلتان في اختيار الاحساسات، ثم في تحويلها الى إدراكات حسية ذات معنى هما الزمان والمكان. فكما يرتب القائد الرسائل التي ترد إليه من أطراف جيشه حسب زمانها الذي كتبت فيه ومكانها الذي جاءت منه، وبهذا يستطيع ان يفهم موقف جيشه فيصدر أوامره تبعاً له. كذلك العقل يرتب الرسائل الحسية التي ترد اليه من العالم الخارجي حسب زمانها ومكانها فيعزوها الى هذا الشيء او ذاك، وإلى الحاضر أو الى الماضي، وبذلك يتمكن من ترتيبها في ذهنه ترتيباً تتحول بفضله إلى إدراك حسي له معنى. ولكن ليس الزمان والمكان اللذان يضيفهما للآثار الحسية الواردة إليه شيئين

كانت) يساعدان على اعطاء الانطباعات الحسية صفة المعنى وبالتالي صفة المعرفة. وقد تطرق الامام أبو حامد الغزالي إلى موقف شبيه بموقف كانت هذا (أو كان كانت شبيه به اذا توخينا الصحة والدقة). فهو يقول في **تهافت الفلاسفة**: «كما أن البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، فانه امتداد الحركة، كما أن ذاك امتداد اقطار الجسم... فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى «قبل»، و«بعد»، وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى «فوق»، و«تحت»[1]. وذلك يعني أن «الزمان والمكان هي علاقة بين الأجسام، أو بالأخرى هي علاقة بين تصوراتنا»[2].

من ناحية أخرى، فان معظم، أن لم نقل كل، الأسس التي تشكل أساس العلم الحديث ويقوم عليها وتجعل منه معرفة منظمة ذات معنى هي في درجتها الأولى مفاهيم مجردة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعالم الحس أو الواقع الامبيريقي. بمعنى آخر، كل هذه الأسس تقريباً عبارة عن مفاهيم **فلسفية** لا يمكن لعالم الحس أن يثبتها امبيريقياً. فمسائل مثل السببية والاحتمالية والعلاقية (والتي هي عجين العلم وأسسه) ما هي الا مسائل فلسفية. فها هو الغزالي وديفيد هيوم نفسه (أحد فلاسفة الامبيريقية المعاصرة) ينفيان الضرورة العقلية والحسية لمفاهيم مثل السببية أو العلية والعلاقية. فليس للسببية مثلاً أصل حسي ملموس أو أصل عقلي يمكن الاستدلال عليه. وفي هذا المجال يقول الغزالي في **تهافت الفلاسفة**:

> ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس على ضرورة وجود احدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الري والشرب، والشبع والاكل، والشفاء وشرب الدواء... وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب، والنجوم، والصناعات، والحرف. وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق...[3].

وقد قال بهذا الرأي أيضاً ديفيد هيوم David Hume حيث قال أيضاً بأنه «لا يوجد هناك دليل عقلي لنا على ضرورة وجود علاقة بين السبب والمسبب، وانما اعتيادنا أن نرى المسبب يعقب السبب بانتظام في جميع مشاهداتنا، جعلنا ندّعي أن الأول علة وجود الثاني. وهذه المشاهدة لا تكفي لاثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص قانون السببية

= موجودين في الخارج ولكنهما صور، ابتكرهما العقل ليستعين بهما على الإدراك، إنهما طريقان لوضع المعنى في الإحساس، أو هما وسيلتان للإدراك الحسي». انظر **قصة الفلسفة الحديثة**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٣)، ص ١٨٤.

(١) ذكرها الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد في مقدمتهما لكتاب الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال**. (بيروت: دار الأندلس، بدون تاريخ)، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

العام»[1]. وقد فطن كل من الغزالي وهيوم ألى أن قولهما هذا فيه هدم لكل ما يقوم عليه العلم من حتمية سببية وعلاقة ضرورية بين الظواهر وبالتالي هدم للعلم نفسه، ولذلك استدرك كل منهما ذلك حيث أرجع الغزالي مسألة العلاقية والضرورة السببية إلى الله تعالى وليس إلى طبيعة الأشياء، كما أن هيوم رد هذه المسألة إلى ما أسماه بيقين باطني في أن «كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الدائمي الثابت»[2]. وسواء كان الاطار المرجعي الأخير هو الله أو ذاك اليقين الباطني الذي لا مبرر له عقلياً وحسياً، فان المسألة تبقى واحدة: لا يُفهم الواقع إلا بواسطة مفاهيم هي جزء من فلسفة عامة واطار ثقافي مجتمعي شامل (الله عند الغزالي واليقين الباطني عند هيوم) وكل ذلك انما يبين التهافت المنطقي والهشاشة الشديدة للمنطلقات النظرية للموضوعوية والمنهجية الأمبيريقية .

هذا النقاش يدفعنا في خاتمة المطاف إلى الاتفاق مع فيلسوف العلم بول فيرابند Paul Feyerabend في القول «بأن ما هو مُدرك يعتمد على ما هو مُعتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تفرض خبراتها الخاصة، ولذا فان النظريات العلمية ليست سوى طرقاً معينة في النظر للعالم، وبالتالي فان تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبراتنا»[3]. ومع غوران ثيربورن Goran Therborn في القول بأن: «الدراسة الامبيريقية للمؤسسات السياسية مثلاً ليست كافية لقيام علم سياسة حقيقي بقدر ما يكون مجرد مراقبة الطيور بمنظار كاف لقيام علم للطيور، حتى وان كان مراقب الطيور منتمياً الى مؤسسة يطلق عليها اسم جامعة»[4]. واخيراً مع جون جرين John c. Greene في ملاحظاته :

> في المدى القصير، فان العلم انما يتشكل وفقاً للمعرفة والأفكار القائمة. فالمفاهيم العامة مثل الطبيعة، الله، المعرفة، الإنسان، المجتمع، والتاريخ تحدد أي نوع من العلم، ان وجد، سيبتغي وأي طرق أو مناهج ستستخدم، وأي موضوعات ستبحث، وأي نوع من النتائج يتوقع الحصول عليه، فالمعايير الاجتماعية تحدد قيمة وغاية أو هدف هذه الأمور. وفي المدى البعيد، من ناحية أخرى، فان نتائج العالم ان كان بعيد النظر وذا امانة فكرية، من الممكن أن تبدل المفاهيم العامة التي شكلت نمط بحثه بغض النظر عن رفضه التنازل عن الأفكار السائدة. أو قد يتبنى موقعاً راديكالياً ويستخدم نتائجه كسلاح ايديولوجي محولاً العلم إلى نظرة إلى الوجود والعالم... ان العلم ما هو الا جزء، وجزء مهم، من محاولة الإنسان فهم نفسه وثقافته وعالمه (٥) .

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠ ـ ٢١.

(٣) ذكرها الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية**، الجزء الثاني. (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٠٢.

(٤) Goran Therborn, *Science, Class, and Ideology*, (London: Verso, 1980), p. 71.

(٥) John C. Greene, *Science, Ideology, and World View*, (Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1981), pp. 2, 8.

تقويم الموضوعية: عينياً

يقول الدكتور ناصيف نصار في تعريفه للأيديولوجيا بأنها: «نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة»[1]. أما عند ماركس، فان مفهوم الايديولوجيا يعني: «أية نظرية أو نسق من الافكار تتخذ من تبرير تطلعات وأوجه نشاط جماعة ما من البشر وظيفة اجتماعية لها»[2]. والموضوعية الفلسفية، مع ما يتفرع عنها من منهجية، ما هي في نهاية المطاف الا ايديولوجيا ترتبط بجماعة معينة من الناس وتعكس فاعلية تلك الجماعة وفق ظروفها التاريخية ومنطلقاتها المبدئية ونظرتها إلى العالم من حولها، وذلك كما حاولنا أن نبين خلال الصفحات السابقة. والذي يعنينا في هذا الجزء من البحث هو بيان أن نقل مثل هذه الايديولوجيا ـ بكل تشعباتها ومضامينها الاجتماعية والتاريخية ـ من مجتمعها الذي تعبر عنه إلى مجتمع آخر انما يؤدي، في نهاية المطاف، الى ربط المجتمع الثاني بالمجتمع الأول وإحكام قبضة التبعية بشكل لا انفكاك منه بحيث يتحول المجتمع الثاني إلى مجرد صورة هزلية أو تقليد ممسوخ للمجتمع الأول ويفقد بالتالي ديناميكيته الذاتية التي من خلالها فقط يستطيع التعرف على ذاته بشكل واع ومن ثم يستطيع المساهمة في صنع تاريخ الإنسانية بابداع لا يكون في حالة ارتباطه بالمجتمع الأول ايديولوجياً.

وعندما نقول «الديناميكية الذاتية» وما شابهها من مفاهيم، فان ذلك لا يعني الانفكاك أو الانفصال عن التراث الإنساني والتجارب التاريخية للشعوب الأخرى بقدر ما يعني عدم النقل المطلق والتبني الكلي المستسلم لمثل هذا الارث وتلك الشعوب، خاصة السائد منها في عالم السياسة والاقتصاد. فالمفهوم Concept، الذي تقوم عليه كافة أنواع النشاط الفكري، ما هو الا: «شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل يمكن به معرفة ماهية الظواهر والعمليات، وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية»[3]. ولكن عن أي عالم نتحدث وعن أية ظواهر وعمليات وتعميمات نتكلم، خاصة في مجال علوم الاجتماع، وهذا هو بيت القصيد كما يقال. فالمفهوم، أي مفهوم، ما هو الا انعكاس لتجربة تاريخية معينة (الواقع) رغم أنه يعرض نفسه فكرياً بصورة حيادية مستقلة. أنْ تتبنى مفهوماً معيناً يعني بشكل لاواع تبني التجربة التاريخية التي انتجته والارتباط بها، وهذا هو مكمن الخطر بالنسبة للعالم التابع، الذي يتبنى ما يسمى بالمنهجية العلمية (الوضعية + الامبيريقية = الموضوعية) في مجال علوم الاجتماع ويفاقم من تبعيته للعالم السائد في الوقت الذي يريد منه انفكاكاً في كافة مجالات الاقتصاد والسياسة. وعلى ذلك، فانه وخلال الصفحات القادمة سوف نقوم بفحص

---

(١) د. ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥) ص ٥٣.

(٢) أوردها د. محمد علي محمد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠.

(٣) م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، مادة «مفهوم».

الموضوعية وتشعباتها وأثر ذلك على بلاد العالم التابع وذلك من خلال الفحص العيني للأسس التي تقوم عليها هذه الموضوعية والتي تتلخص ، في رأينا ، بمسائل الحياد والواقعية واللاتاريخية.

أولاً: حول مسألة الحياد. خلال الصفحات الماضية، تبين لنا أن مسألة الحياد بدأت تبرز وفي النهاية استقرت إلى حد بعيد وذلك بسبب أن الصراع الاجتماعي وما يتفرع منه من صراع ايديولوجي وسياسي (الصراع حول المسائل الأساسية بصفة عامة) قد هدأت حدته في أوروبا وأمريكا بصفة خاصة وأصبح هنالك اتفاقاً على مثل هذه المسائل الأساسية وحول الاطار النظري العام (الايديولوجيا) السائد والمنظم لتلك المجتمعات. وعلى ذلك فان مسألة الحياد وربطها «بالعلمية» تبدو مسألة منطقية اذا ما نظرنا اليها وفق ظروف تلك المجتمعات. ففي ظل ايديولوجيا سائدة واطار نظري اجتماعي متفق عليه إلى حد بعيد، يبرز الحياد و«الموضوعية» كأمور ضرورية وذلك في سبيل تقديم حلول عملية تقنية بحتة للمشكلات الاجتماعية وذلك في ظل الايديولوجيات السائدة، وهذا ما يقرره س. رايت ميلز، عالم الاجتماع الأمريكي عندما يدرس ظاهرة تحول الدراسات الاجتماعية إلى أمور مهنية ذات أهداف عملية في اطار النظام السائد ولمصلحته[1]. بمعنى آخر، يتحول مستوى التحليل من الكلي Macro إلى الجزئي Micro كلما كان الاتفاق على المسائل الأساسية أكبر وكلما هدأت حدة الصراع الايديولوجي.

أما اذا انتقلنا إلى العالم التابع ـ والعالم العربي جزء لا يتجزأ منه ـ فاننا نجد أن المسائل التي اثارها ميلز في كتاب «التخيل السوسيولوجي» (والتي تدور كلها في اطار التحليل الكلي) لا تزال ضرورية في مجتمعات العالم التابع[2]. فالمسائل الأساسية مثل أي طريق نسلك، وأي نوع من المجتمعات أفضل، وما هي الايديولوجيا المناسبة في هذه

---

(١) ميلز، مصدر سبق ذكره .

(٢) يقول ميلز في هذا الصدد : مهما كانت مشكلات المحللين الاجتماعيين التقليديين ـ الكلاسيكيين ... فإن اولئك الواعين لأبعاد أعمالهم كانوا يسألون ثلاثة أنواع من الأسئلة:

١ـ ما هي بنية المجتمع بصفةعامة وكوحدة كلية؟ ما هي مكوناته الأساسية، وكيف ترتبط ببعضها البعض؟ كيف يختلف عن الأنواع الأخرى للنظام الاجتماعي؟ وفي اطار المجتمع نفسه، ما المعنى الذي يعطيه أحد الوجوه من ناحية استمرارية المجتمع وتغيره؟.

٢ ـ ما هو موقع هذا المجتمع في التاريخ الإنساني العام؟ ما هي عوامل ديناميكيته التي من خلالها يتغير؟ ما هو موقعه في اطار تطور الإنسانية ككل وما المعنى الذي يعطيه لهذا التطور؟ كيف يتأثر الوجه الذي ندرس بالمرحلة التاريخية المتغيرة وكيف يؤثر بها؟ وهذه المرحلة ـ ما هي وجوهها الأساسية؟ كيف تختلف عن غيرها من المراحل؟ ما هي خصائصها وطرقها في عملية صنع التاريخ؟.

٣ ـ ما هي أنواع الرجال والنساء السائدة في هذا المجتمع وهذه المرحلة؟ وما هي الأنواع التي ستسود؟ بأي طريقة ينتخبون ويشكلون، يحررون ويضطهدون، يجعلون مرهفي الحس أو متبلديه؟ أي نوع من «الطبيعة الإنسانية» يوحي به السلوك والصفات التي نلاحظ في هذا المجتمع وفي هذه المرحلة؟ وما هو معنى «الطبيعة الإنسانية» لكل وجه من وجوه المجتمع الذي ندرس؟ . المصدر نفسه ، ص ٦ ـ ٧.

المرحلة التاريخية وفي ظل المتغيرات المكانية، وكيف نستطيع تحقيق آمالنا في الوحدة والتحرر وغيرها من قيم ومُثل، وكيف نستطيع اكتشاف ذاتنا وفرضها في وسط يريدنا دوماً وأبداً اتباعاً... إلى آخر ذلك من مسائل ما زالت دون جـواب متفق عليه، وبذلك فاننا أشبه ما نكون بأوروبا في فترة الانشاء والتكوين ـ مع أخذ العوامل المستجدة في الاعتبار. حقيقة قد يكون هنالك اتفاق ـ أو شبه اتفاق ـ على الغايات والأهداف الأساسية ومجمل القيم، ولكن كيفية تحقيق مثل هذه الغايات والقيم، بل وتحديدها بشكل واضح، ما زالت مسائل معلقة ومشكلات قائمة. فمثلاً مسألة الوحدة العربية كهدف وقيمة أمر لا يختلف عليه اثنان من العرب، سواء من الجماهير أو من النخب العربية ـ ظاهرياً على الأقل ـ، الا أن معنى الوحدة وكيفية تحقيقها شيء بعيد عن الاتفاق، أو حتى شبه الاتفاق بين مختلف فصائل الايديولوجيين العرب وفئات مثقفي هذه الأمة. أهي وحدة بمضمون اشتـراكي كما تـراها تيارات الفكر القومي الأساسية، وخاصـة البعث والناصـريون، أم أنها وحـدة بمضمون إسلامي كخطوة نحو تحقيق دولة الخلافة الإسلامية كما تراها بعض التيارات السياسية الإسلامية، أم أنها وحدة بمضمون قومي فقط دون التعرض للشكل الاجتماعي والايديولوجي السائد في كيان الوحدة هذا، وهل هي وحدة اندماجيـة أم اتحاد فيـدرالي، وهل تحقق تدريجياً أم بخطوة جذرية سريعة تقوم بها النخب الحاكمة، وغير ذلك من مسائل لا حصر لها كلها تدور في فلك الاتفاق المبدئي على هدف الوحدة والاختلاف الجذري حول معناها وطريقها. ونفس الشيء يمكن أن يقال حول بقية القيم والمثل (الايديولوجيا) العربية. فلو فرضنا جـدلاً أن الدارس الاجتمـاعي العربي أراد التـزام «الموضـوعيـة» (وفق الفهم الموضوعوي لها) وبالتالي أراد أن يقف موقفاً «محايداً» من مسألة الوحدة العربية مثلاً ـ أو غيرها من القيم والمثل ـ فانه سيكون عاملاً سلبياً في هذا المجال حيث أن الوحدة لا تعنيه في دراساته «الموضوعية» من قريب أو بعيد اذ أنها واقع لم يتحقق بعد، وعليه الانتظار حتى تتحقق ومن ثم يقوم بفحصها ودرسها وعوامل قيامها... و... و... غير أن دراساته في ذلك الوقت لن تكون ذات فائدة كبيرة ـ ان كان لها أي فائدة على الاطلاق. بمعنى آخر، فان المثقف العربي، أو «العالم» الاجتماعي العربي، وضع نفسه، عنـد رفضه الانخـراط في صراع القيم، في خدمة أي شيء قائم وأي وضع سائد طالما أنه واقع امبيريقي. فدراساته الواقعية «الخالية من القيم» أو التي يحاول أن يجعلها كذلك، انما تفيد الأوضاع القائمة مهما كان رضاه أو عدم رضاه عنها طالما أنه لم يتخذ موقفاً «ثقافياً» منها. وقد يرد على جدلنا هذا بالقول بأن العلم عبارة عن كيان محايد أو سيف ذي حدين بالامكان الاستفادة منه في سبيل التبرير والتغيير معاً. وقد يكون هذا رداً منطقياً الا أن ما يفوقه منطقاً هو ردنا بالقول بأن الجانب الأكثر استفادة من مثل هذا «السيف» أو هذه الدراسات «المحايدة» هو الجانب السائد لأنه هو الجانب الأقوى، وبالتالي فان دراسات محايدة من هذا النوع انما تخدم في نهاية المطاف وبشكل مباشر أو غير مباشر كل وضع قائم سواء كان حسناً أم

سيئاً. وقد يقال أيضاً بأن هنالك الكثير من الدراسات الموضوعية التي جعلت هدفها دراسة الواقع الموضوعي في سبيل تحقيق القيم المأمولة. وهذا قول سليم الا أن هذه الدراسات هي في نهاية المطاف دراسات موضوعية وليست «موضوعوية» والفرق بين المفهومين شاسع. فالموضوعية مرتبطة بالثقافة التي تعمل من خلالها والمجتمعات التي تضمها. فكما قلنا سابقاً فان القيمة الاجتماعية عبارة عن واقع لم يتحقق أو في طريق التحقق، والواقعة الاجتماعية ما هي في نهاية المطاف الا قيمة متحققة. وبالتالي فان الموضوعية الحقيقية لا يمكن فصل الذات عن الموضوع فيها أو القيمة عن الواقعة. أما الموضوعوية، فهي نقل لبنى نظرية وفلسفية جاهزة من ثقافة مختلفة وايديولوجيا معينة إلى واقع مغاير وبالتالي مسخ هذا الواقع. وعلى ذلك، فان الدراسات التي جعلت هدفها خدمة القيم المأمولة هي دراسات رافضة للموضوعوية بالتعريف حيث انها في خاتمة التحليل اتخذت موقفاً قيمياً معيناً تحاول من خلاله «موضعة» القيم المأمولة.

واذا ابتعدنا عن التجريد وحاولنا أن نعطي مثالاً عينياً على ذلك فليكن مسألة جوهرية بالنسبة لأمة العرب الا وهي مسألة فلسطين مثلاً. ان الموقف المحايد موضوعوياً من هذه المسألة يعني، في نهاية المطاف، وضع العرب واليهود على قدم المساواة بالنسبة للحق في أرض فلسطين. فكلا الجانبين يقول بأحقيته في تلك الأرض، فهذا يقول بالحق الديني والوجود التاريخي لفترة مضت من الزمن، وذاك يقول بالحق القائم على الوجود التاريخي الدائم. اي الحقين أحق بأن يكون حقاً؟ بمعنى آخر، اي الطرفين هو المصيب وأيهما هو المخطيء؟ أن الاجابة على مثل هذا السؤال تستلزم موقفاً قيمياً في المقام الأول وليس مجرد دراسة موضوعية. فالحق والخطأ والصواب هي أمور قيمية يمكن أن تدعم ـ بعد الاتفاق عليها ـ بمعلومات موضوعية. فاليهودي يرى بأن له الحق في أرض فلسطين وفق قيمه وقيم الجماعة التي ينتمي اليها، وكذلك العربي. هذا الحق هو عبارة عن قيمة ـ وليست واقعة ـ تخضع في تحديدها وتعريفها إلى مصلحة الجماعة وتاريخها المشترك. فاذا ما جاء أحد أنصار أو متبعي الموضوعوية بكل ما تتضمنه من حياد فرضته ظروف اجتماعية لجماعة أخرى وايديولوجيا أخرى، فانه وفق منطلقاته لا يستطيع الحكم «موضوعياً» لمن الحق لأن مثل هذا الحق مسألة قيمية وهو يحاول الانفكاك من هذه القيم في دراساته إلى درجة العدمية أحياناً. كل ما يستطيع فعله هو الوصف لأقوال وأفعال الطرفين ومسار الصراع وفق المعلومات المتاحة. وعلى ذلك، فان موضوعويته فصلته عن جماعته وقيمها. أما الدراسة الموضوعية لمثل هذه المسألة فانها لا تنفصل عن قيم الجماعة، اذ تبدأ بتعريف الحق بما يتلاءم ويتوافق مع مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها وتاريخها المشترك ومجمل القيم التي تؤمن بها أو التي تخدم أهدافها المستقبلية، كأن تقول بأن الحق هو في الوجود التاريخي الدائم، ومن هذا الموقف القيمي والتعريف أو المسلمة النظرية، ينطلق لدعم هذا الموقف موضوعياً بأن يدرس التاريخ أو يستخدم الاحصاءات المختلفة التي تثبت مسلمته الأولى

في تعريف الحق وتدعمه. وعلى ذلك، فان الدراسة الموضوعية لا تنحو نحو الحياد العدمي اذ انها تنطلق أساساً من مسلمة قيمية نابعة من قيم الجماعة وأهدافها، أما ما يسمى في كثير من الاحيان موضوعية وهو «موضوعوية»، انما هو في خاتمة مطافه تحقيق لأهداف جماعة أخرى حيث أن منطلقاته ومسلماته النظرية والقيمية المستترة هي قيم وأهداف تلك الجماعة الأخرى(1).

خلاصة القول هي أن الحياد الموضوعوي، وليس الموضوعي، مسألة خطرة في عالم تابع يحاول أن ينفك من أساره فيربطه هذا الحياد بمتبوعه بشكل أكبر عن طريق نقل البنى الفكرية والنظرية والايديولوجية للجماعة السائدة، والتي تشكلت وفق تاريخ وظروف تلك الجماعة، الى محيط الجماعة التابعة فتلقيها في خاتمة المطاف في عدمية شنيعة لا تخدم في نهاية المطاف الا القيود التي تكبل التابع وتجذر من سيادة المتبوع(2).

ثانياً: حول مسألة الواقعية: ان القول بالواقع الامبيريقي كمقياس لصحة الدراسة الاجتماعية بصفة خاصة، والعلم الاجتماعي بصفة عامة، يؤدي الى مزالق اجتماعية وسياسية خطيرة لا تخدم في نهاية الأمر الا الايديولوجيا السائدة والواقع القائم. فما زيارة السادات مثلاً الى اسرائيل والاعتراف بها وكذلك مواقف المتخاذلين والمتعاونين مع سلطات الاستعمار في الماضي وسلطات الاحتلال حالياً الا نتائج، وان لم تكن واضحة بشكل مباشر، لمسألة الأخذ بالواقعية الامبيريقية منهجاً وتغلغلها في الذات التابعة ايديولوجياً. فلو نظرنا مثلاً الى المبررات التي كان يقدمها السادات لزيارة الأراضي المحتلة لوجدنا أنها لا تخرج عن كونها ايماناً منه بأن اسرائيل كدولة هي واقع قائم ـ وهذه حقيقة امبيريقية ـ ولذا وجب التعامل معها. الا أن ما فات السادات مثلاً هو ان الحقيقة أو الواقعة الامبيريقية ليست كل الحقيقة. فبالاضافة الى البعد التاريخي للمسألة الفلسطينية وكونها جزءاً من هذه الحقيقة، هنالك أيضاً الموقف القيمي للشعب العربي ـ والمصريون منه ـ تجاه الوجود الصهيوني في أرض يعتبرها ـ أي هذا الشعب ـ حقاً تاريخياً له وبالتالي فانها،

---

(1) انظر في هذا المجال حول مسألة الموضوعية وقيم الجماعة كتاب الدكتور علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦)، ترجمة الدكتور ابراهيم الدسوقي شتا.

(2) نفرق هنا بين الحياد الموضوعي والذي يعني النزاهة والعدالة في التقويم والنظرة الى الامور في ظل قيمة او قيم متفق عليها تشكل المقياس أو المعيار الذي تقوم عليه مثل هذه النزاهة وتلك العدالة، وبين الحياد الموضوعوي الذي يعني في نهاية الامر موقفاً عدمياً من كافة القيم حيث ينتفي المعيار ويضيع المقياس. فالقضية الفلسطينية، مثلاً، يكون الموقف الموضوعي منها هو بالتسليم اولاً بتعريف معين للحق والانطلاق منه كمسلمة نظرية ومن ثم يمكن جمع معلومات موضوعية او إثارة جدل موضوعي يساند هذا الحق او لا يسانده (كالقول مثلاً أنه كان للفلسطينيين وجود تاريخي في فلسطين او لم يكن). اما الموقف الموضوعوي فيكون مجرد سرد لحجج الأطراف المتنازعة ووصف للموقف دون الانتصار او دعم طرف ضد آخر، حيث تنتفي المسلمة النظرية الأولى. بمعنى آخر، عدمية شبه كاملة، وهذا موقف شبه مستحيل تقريباً. بمعنى ان الالتزام هو نقطة البدء في الموضوعية السليمة المتمشية مع الواقع الاجتماعي الذي تعمل فيه.

ومهما طال الزمان، ستؤول اليه. هذا الموقف القيمي هو جزء من الحقيقة لأنه موقف يمكن التأكد منه ومن حتى وجوده الامبيريقي، ولأنه واقعة في طور التكوين والتجسد، وذلك كما رأينا سابقاً من أن القيمة الاجتماعية ما هي في نهاية المطاف الا واقعة تتكون أو تتجسد. وعلى ذلك فان السادات عندما نظر الى اسرائيل كواقع فانه أخذ جزءاً من هذا الواقع ألا وهو الوجود الامبيريقي ونسي أو جهل أن للواقع أوجهاً عديدة وما الواقع الامبيريقي الا أحد هذه الوجوه. موقف السادات ذاك ما هو الا مثل والأمثلة الأخرى كثيرة ولا يتسع المقام لذكرها، الا أنها تدور في نفس الدائرة والمنطق الايديولوجي الذي يعبر عن موقف الجماعة السائدة في المقام الأول، وهذه الجماعة هي، في خاتمة التحليل، ذات وجود خارجي على واقع هذه الأمة. بمعنى آخر، مثل هذه الايديولوجيا الواقعية انما هي مجرد تبرير ايديولوجي للقهر الخارجي والاستعباد الداخلي يتأتى عن طريق الفصل بين أوجه الحقيقة والواقع المختلفة والقيام بعملية انتقائية لأحد هذه الوجوه في محاولة لتثبيت ما لا يثبت ناسين ـ من يقوم بهذه العملية ـ أو متناسين مقولة المسرحي الاغريقي الشهير يوريبيديس (٤٨٤ ـ ٤٠٦ ق.م): «لا شيء الا التحول، فكل شيء يترك مكانه ويمضي».

هذا الموقف الايديولوجي المتضمن في مسألة الواقعية الامبيريقية، هو نفس الموقف الواقعي الذي يتخذه أرباب الموضوعية في الدراسات الاجتماعية. فهم، وبهذا المنظار الامبيريقي الذي يفصل ويشوه الحقيقة الاجتماعية، انما يؤكدون وجوداً معيناً هو الواقع الامبيريقي بغض النظر عن مسائل تتعلق بتقويمه، وينفون وجوداً آخر هو الوجود المحتمل أو الممكن والذي ينعكس من خلال القيم المأمولة، وقد أوضحنا هذه النقطة إلى حد بعيد خلال الصفحات الماضية. ومن ناحية أخرى، فان الأخذ بالمنهجية الموضوعية والواقعية الامبيريقية يؤكد قيم الآخرين في مقابل قيمنا. مثال ذلك، مسألة التنمية ومفهومها ومعناها ومفاهيمها المتعددة. اذا أخذنا هذه المسألة، أي مسألة التنمية، فسنجد أنها في خاتمة المطاف تدور حول مفاهيم مثل ارتفاع الدخل القومي، ارتفاع متوسط الدخل الفردي، معدل الادخار والاستثمار وغير ذلك من مفاهيم متعلقة بها مثل عدد السكان ومشاكل التقنية ونقلها، وذلك في المجال الاقتصادي. كل هذه المفاهيم تدور في اطار كمي ولكنها لا تتطرق للإنسان نفسه. فارتفاع متوسط الدخل الفردي لا يعني ارتفاعاً في الدخل الفردي، وارتفاع الدخل القومي ومعدله لا يعني ارتفاع الانتاج القومي حقيقة اذ يدخل في حسابه الكثير من خدمات الاستهلاك وإعادة الانتاج والتصدير. المهم... كل هذه المفاهيم انما تعكس تجربة معينة هي التجربة الأوروبية (الأمريكية)، وتعكس واقعاً امبيريقياً معيناً اتخذ كمثال يحتذى المثال الأوروبي (الأمريكي). وعلى ذلك يقوم واقعنا وفق واقع آخر، ويحكم على أوضاعنا بالتقدم والتخلف وفق مثال أو نموذج لا يمت الى هذه الأوضاع بصلة وبذلك يتعمق التخلف الفعلي وتتجذر التبعية، وما انفتاح السادات الاقتصادي ـ وهو مثل بارز من أمثلة عديدة ـ الا صورة واضحة لا تحتاج الى ذكاء لادراكها كمثل لهذا التخلف وتلك التبعية.

وحتى بالنسبة للمفاهيم الاشتراكية في هذا المجال فانها بدورها لا تخرج عن الاطار العام للحضارة الأوروبية ونظرتها الى الكون والإنسان والمجتمع. فالاشتراكية عبارة عن نقد وتقويم لتطبيق الرأسمالية وفهمها للقيم الأساسية للحضارة الأوروبية ولكنها ليست نفياً لهذه القيم. فالفرق بين الراسمالية والاشتراكية، جناحي الحضارة الغربية أو الأوروبية المعاصرة، هو فرق في التفسير وليس في المضمون. فالمفاهيم والقيم والغايات الأساسية لهذه الحضارة ـ مثل المساواة، الحرية، الكفاءة، الفردية، الإنسان كسيد للكون ومقياس للأشياء، العلمانية، العقلانية، وجوهرية الكم في الانتاج ـ كلها أمور مشتركة بين المذهبين والنظامين. أما الفرق فيكمن في التفسير الايديولوجي للمفاهيم ذاتها وفي الطرق والوسائل الكفيلة بالوصول الى نفس القيم والغايات[1].

وبنفس المنطق يمكن أن نناقش المفاهيم والقيم السائدة في مجال التنمية الاجتماعية والسياسية. فهذه المفاهيم (التي هي في أساسها قيم معينة) لا تخرج عن مسائل مثل التخصص وتقسيم العمل، الانتقال من العلاقات الشخصية الى العلاقات المؤسسية، العلمانية العقلانية... وغير ذلك مما ذكر سابقاً. كل هذه المفاهيم انما تعبر عن قيم انتجتها تجربة تاريخية معينة (هي التجربة الأوروبية)، سادت وتحولت الى واقع امبيريقي وأخذت تشق طريقها نحو السيطرة والعالمية بفعل سيطرة الحضارة والتجربة التاريخية التي انتجتها. فها هو ديفيد ابتر، عالم السياسة الأمريكي الشهير، يقول في تلخيصه لنشوء وتطور علم السياسة بأنه ـ أي علم السياسة ـ انما «يهتم بكيفية انشاء ديمقراطيات جيدة لكافة الناس»[2]. ولا اظن أن هنالك ما هو أوضح من هذا القول لتبيين المضمون الايديولوجي لعلوم الاجتماع المعاصرة والمتخذة من الموضوعية ابستمولوجيا وحيدة ومن الامبيريقية منهجية فريدة. ويتضح الأمر أكثر اذا ما نظرنا الى المداخل والمناهج النظرية السائدة في علوم الاجتماع. فما السلوكية والتعددية ومفاهيم النسق الا انعكاس للواقع الامبيريقي الأمريكي والتجربة الاجتماعية ـ التاريخية الأمريكية ، وما البنيوية الا انعكاس للظروف الاجتماعية الأوروبية ومسار هذه المجتمعات تاريخياً. أما نحن فيكفينا الخلاف والجدل حول أفضلية هذه المداخل والمناهج ونحن أبعد ما نكون عن فهم ظروفنا التاريخية والاجتماعية، وكأننا علماء بيزنطة الذي أفنوا العمر في معرفة كم ملاكاً يستطيعون الرقص على رأس دبوس.

ثالثاً: حول مسألة اللاتاريخية: ليست الأمة الا تاريخها وليس المجتمع الا تاريخه،

---

(١) كمثال على ذلك، فإن الفردية الكاملة والازدهار (مقاسة بكمية الانتاج) بالنسبة لادم سميث (كممثل للرأسمالية ايديولوجياً) يمكن ان تتحقق من خلال الحرية الاقتصادية والملكية الخاصة لوسائل الانتاج (الرأسمال). أما ماركس (كممثل للاشتراكية ايديولوجياً) فإنه لا يرفض الغايات بل الطرق والوسائل. فبالنسبة له، فإن الوسائل يجب أن تكون الملكية الجماعية والتحرر الاقتصادي من الضرورة. فالجماعية بالنسبة له هي الطريق الى الفردية، والتحرر من الضرورة هو الطريق الى حرية الاختيار (أنظر فحوى كتابه «الايديولوجيا الألمانية».

(٢) David Apter, *Introduction to Political Analysis*, (Cambridge, Mass.: Winthrop, 1977) p. 15.

كما أن الفرد ليس الا ذاكرته. فعندما يفقد فرد ما ذاكرته فانه بالتالي يفقد شخصيته جملة وتفصيلاً. وكذلك الأمة والمجتمع ما هما الا كيانان اكتسبا هذه الصفة (صفة الأمة والمجتمع) عن طريق التاريخ المشترك لمكوناتهما. هذا بطبيعة الحال لا يعني اغفال بقية العناصر بقدر ما يعني الأهمية القصوى لمسألة التاريخ. فبانتفاء المسألة التاريخية تتحول الأمة والمجتمع إلى شيء أشبه بتجمع كمي من الناس جمعتهم أرض واحدة فحسب. فالتاريخ اذن هو مصدر ذاتية الأمة وعنوان المجتمع. فهو، أي التاريخ، وعي الأمة بذاتها كما انه مصدر كافة الأمور الروحية التي تربط مكونات الأمة والمجتمع برباط يجعل منهما كلاً حيوياً عضوياً بذاتية معينة وخواص أو صفات معينة. فالثقافة المشتركة، والذوق العام المشترك، والآمال والآلام، والعاطفة أو الوجدان المشترك كلها أمور ذات صبغة تاريخية. وكل شيء لا يكون مرتبطاً بتاريخ الأمة ونابعاً منها، بشكل أو بآخر، فانه يشكل تشويهاً لها واجهاضاً لديناميكيتها. وأنا لا اقول قولي هذا رافضاً كل جديد لا يأتي من تاريخ الأمة أو مغلقاً الباب دون التفاعل بين تاريخ الأمة وتواريخ الأمم الأخرى وتجاربها بقدر ما أسعى الى القول بأن كل شيء يجب أن يكون مرتبطاً بالاطار العام لتاريخ الأمة الذي هو مصدر ذاتيتها وديناميكيتها. وذلك مثل فرد له ذاتيته المميزة وشخصيته الخاصة ومع ذلك فانه يستفيد من تجارب الآخرين وعلومهم مثلاً الا أن ذلك لا يمسخ من شخصيته ولا ينتقص من ذاتيته بقدر ما يغني هذه الشخصية وتلك الذاتية. اننا نطلق على الشخص الذي تجرفه الأهواء وتجره التيارات حيثما اتت وهبت بأنه امّعة ممسوخ الشخصية، ونطلق على من يستفيد من تجارب الآخرين دون أن تمسخه أو تجرفه جملة وتفصيلاً لقب حكيم. الا ينطبق على الأمم والمجتمعات ما ينطبق على الأفراد؟.

والموضوعية المعاصرة، كمنهجية وايديولوجيا، تريد بنزعتها العالمية وادعائها الكلية ورفضها التاريخية منهجاً ومسلكاً وضع الكل، اي عموم البشر، في بوتقة تاريخية معينة هي التاريخ الأوروبي والتجربة الأمريكية بصفة خاصة. فنفي التاريخ عند الموضوعية لا يسري في نهاية المطاف الا على تواريخ الامم والمجتمعات الأخرى، أما التاريخ الغربي - الأوروبي فانه وان رفض ايضاً شكلياً الا انه يبقى حاضراً فعلياً حيث أن الموضوعية ذاتها ما هي الا نتاج هذا التاريخ. بمعنى آخر، تريد الموضوعية في نهاية المطاف «اوربة» العالم و«أمركة» كل الأمم والشعوب، وان قالت بالعالمية وادعت الكلية، حتى وان كانت مخلصة في قولها وزعمها فالعبرة بالنتيجة والأثر لا بالنية والقصد[1].

---

(١) لا أجد في هذا المجال افضل مما قاله الدكتور علي شريعتي: «... الإنسانية أو العالمية اليوم كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية للجميع، حتى تمحى في انسانية وهمية كاذبة لا وجود لها. إن الإنسانية تعني اشتراك كل الامم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة اي اشتراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الراسمالي، اشتراكنا نحن المحليين المفرغين من ذواتنا والمفتقرين الى ثقافة معك أنت الذي يُعد كل وجودك ملكاً لك، وحينذاك سوف تكون العلاقة بيننا علاقة السيد بالتابع، علاقة احد طرفيها مفلس وعامل وأداة والطرف الآخر غني وراسمالي. =

خاتمة ضرورية: عود على بدء

والآن، وبعد كل هذه الصفحات، يمكننا الاجابة على سؤالي قارما السابقين:

١ ـ هل من الممكن للتحليل السياسي أن يكون محايداً؟

٢ ـ هل يجب على التحليل السياسي أن يكون محايداً؟

بالنسبة للسؤال الأول نستطيع القول بأن الاجابة هي لا. فسواء كان التحليل ينحو منحاً موضوعياً أو موضوعوياً فانه لا يستطيع التخلص من القيم مهما حاول لأن مثل هذه القيم تكون متداخلة بالوسائل والمفاهيم النظرية والفلسفية التي لا يستطيع أي محلل الا استخدامها في سبيل فهم العالم من حوله. فان كان المحلل موضوعياً، فانه يكون ملتزماً بقيم اختارها هو نفسه وجعلها مسلمات أو منطلقات نظرية لتحليله وبحثه. وان كان موضوعوياً، فانه يكون ملتزماً ـ سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، بوعي أو بلا وعي ـ بقيم خارجة عنه، بقيم المجتمع أو التاريخ الذي يستقي منه منطلقاته النظرية ومسلماته الأولية ومفاهيمه الفلسفية.

وبالنسبة للسؤال الثاني فاننا نرى أن الاجابة هي لا ايضاً. فدارس السياسة أو المجتمع لا يحلل ولا يدرس حباً في الدرس والتحليل بذاتهما (رغم أن المعرفة تعطي شيئاً من الاشباع) بل حباً في تحسين الأوضاع الإنسانية في مجتمعه وذلك وفق ما يراه مناسباً من قيم. إن الحياة تفقد معناها وتصبح عديمة المعنى والهدف إذا جردناها من القيم ومن نظراتنا الذاتية اليها والتي تنبع من المحيط الاجتماعي الذي تعيش فيه والجماعة التي ننتمي اليها. فكل ما يعطي معناً للحياة عبارة عن قيم (عدالة، مساواة، تقدم، سعادة... الخ) فهل ينتظر دارس السياسة والمجتمع تحقق مثل هذه القيم (صيرورتها وقائع امبيريقية)حتى يدرسها أم يشارك في صنعها ونجاحها وفق ايمانه؟ ان هذه المشاركة هي ما يمنح للحياة معناها ويشعر الباحث أو الدارس بأنه جزء من كيان أكبر هو الجماعة الإنسانية التي ينتمي اليها وليس مجرد فرد خرج إلى هذه الحياة دون هدف وينتهي دون هدف ويعيش بلا معنى.

ان كل ما حاولت قوله من خلال الصفحات السابقة هو أن الالتزام هو المنطلق الأول

= ومن هنا فالغربي فقط هو من له وجود، أو بتعبير سارتر: **يوجد فقط خمسمائة مليون من البشر وملياران ونصف من المحليين**، وبتعبير الاستعمار: الفرق بين الإنسان والمحلي هو الفرق بين الغربي والشرقي... وذلك الذي يعتبر نفسه إنساناً ويعتبرنا محليين، ويعتبر نفسه عقلاً ويعتبرنا نحن أحساساً وشعوراً كيف يمكن أن يكون على علاقة معنا. مثاله برتراند راسل ولست أتحدث عن مستقل أو استعماري بل اتحدث عن احد المناضلين في سبيل الحرية المشهورين عالمياً، انه يقول: النفطملك الحضارة، ليس ملك حسن أو حسين أو قبيلة كذا أو شعب كذا، ملك الحضارة وملك الصناعة وملك البشرية. ما هي الخلاصة من هذا القول؟ انه يريد أن يقول: انه ليس ملكاً لكم، انه ملك من يستطيع استهلاكه من أجل الانسانية، هل تستطيعون استهلاكه؟ ابداً، فهو ملكنا. انظر على شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨ ـ ٤٩.

لموضوعية سليمة متفاعلة مع محيطها. اما الموضوعوية - والتي يتبناها الكثيرون على أنها موضوعية - فانها الى العدمية أقرب والى الالتزام بقيم الآخرين وتاريخهم أدنى. فأنا لا أنفي الموضوعية بقدر ما أرفض الموضوعوية. فالأولى التزام بقضايا الجماعة التي أنتمي اليها ومحاولة للدفاع عن هذه القضايا، أما الثانية فانها التزام بقضايا الآخرين عن طريق الوقوف بـلامبالاة وبعبثية شنيعة تجاه قضايا وقيم الجماعة التي أنتمي اليها، ونحن في عالم أحوج ما نكون فيه الى الالتزام لا الى اللامبالاة والعبثية.

الفصل الثاني

في الحداثة والحداثة السياسية

«ان النظريات» ، يقول تـوماس جرين، «ما هي الا تعميمات قائمة على خصوصيات أو جزئيات. فالنظريات تفسر وتتنبأ (أما النماذج Models فانها تتنبأ فقط، وتنبؤها قد يكون صحيحاً ولكن بأسباب خاطئة). والنظريات عبارة عن ايجاز للواقـع Facts، ايجاز يمنـح الوقائع تماسكاً منطقياً. ومن الناحية الشكلية، فان النظرية عبارة عن تعميم تستخلص منه سلسلة من الفرضيات المترابطة منطقياً والقابلة للفحص. يتبين من ذلك بوضوح أن النظرية ليست عكس الواقعة، بل انها تجعل الوقائع ذات معنى»[1]. ومن المعلوم أن هدف العلم، طبيعياً كان أم اجتماعياً، هو بناء أو انشاء نظرية ذات علاقة بظاهرة معينة. فالى أي مدى كان علم السياسة ناجحاً في محاولاته بناء أو انشاء نظرية معينة أو التنظير بصفة عامة، وذلك بمقارنته بالعلوم الاجتماعية الأخرى دون ذكر العلوم الطبيعيـة التي خطت خطوات واسعة في هذا المجال منذ بزوغ العصور الحديثة؟ اجابة على هذا السؤال، يقول كارل دويتش: «لقد تعلمنا الكثير، غير أن المهام الأساسية ما زالت تنتظر في سبيل أن تنجز»[2]. مثل هذه المهام لا يمكن، بل من الاستحالة، انجازها بشكل مطلق لان الحياة ذاتها لا تعرف الاطلاق والمطلق. ويقول جريـن في هذا المجال، معلقاً على المهـام التي تحدث عنهـا دويتش سواء بالنسبة للمفكر أو الثائر الذي يسعى نحو أهداف معينة:«النظـرية تشبـع العقل، كما تشبع العدالة النفس، ولكن البحث عن النظرية والعدالة عملية بلا نهاية، وليس في الغالب أن يجد المفكر أو الثائر ما يبحث عنه. ولكن البحث ذاته هو الذي يعطي للحياة معناها»[3].

---

(١) Thomas H. Greene, *Comparative Revolutionary Movements: Search for Theory and Justice.* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1984), p.211.

يمكن ايضاً مراجعة الترجمة العربية، توماس جرين، **الحركات الثورية المقارنة**: بحث في النظرية والعدالة، ترجمة د. تركي الحمد (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦).

(٢) وردت في: James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., ***Comparative Politics: The Quest for Theory*** (Columbus: Bell and Howell, 1973), p.238.

(٣) Greene, Op. Cit., p. 221.

وفي عام ١٩٧٢، اتخذ جابريل آلموند نفس الموقف تقريباً في معرض تعليقه على حالة التنظير وبناء النظرية في مجال التنمية السياسية خلال الخمسة عشر عاماً المنصرمة حيث يقول: «لو كنا ندرك، نحن المشتغلين في مجال التنمية السياسية، قبل خمسة عشر عاماً النتيجة التي كنا سنؤول اليها في خاتمة المطاف، لكنا تركنا الأمور تسير على اعنتها»(١). من ناحية اخرى، يجب الا يغيب عن الأذهان أننا لا نبحث عن المطلق ولا نسعى اليه في مجال التنظير وعملية بناء النظرية. حقيقة أن البحث عن المطلق والسعي اليه «يداعب» احساسات معينة مختفية في دهاليز النفس البشرية، ولكن، من ناحية أخرى، فاننا إنْ أردنا الالتزام بالمنهج العلمي السليم، وجب علينا تجنب الغرق في ظلمات النفس الإنسانية ومعضلات الميتافيزيقا. فالنسبية هي المعلم الأساسي على طريق العلم وليس المطلق أو «الاطلاقية». في سبيل أن نكون علميين، أو محاولة ذلك على الأقل، يعني أن يكون نهج التفكير وفق قاعدة «أكثر» ـ «أقل» وليس وفق قاعدة «اما» ـ «أو»، خاصة اذا كانت المسألة متعلقة بتنظير بعيد المدى أو حتى متوسط المدى.

ان المطلق شيء غريب عن الواقع المحسوس والذي هو أساس وقاعدة العلم. وفي سبيل الا يساء الفهم، فاننا وفي هذا المجال لا ننكر الاطلاقية والمطلق وكافة ضروب التفكير الميتافيزيقي ولا ننفيها، ولكننا وبوضوح نقول ان العقلية الميتافيزيقية والعقلية العلمية نمطان مختلفان من التفكير والبحث يجب الا يدمجا والا اختلطت الأمور وضاعت الحقيقة في خضم ذلك. لكل عقلية منهجها وطريقة تفكيرها، والنهج السليم هو في عدم الخلط وذلك خدمة للحق والحقيقة. كما أن قولنا لا يعني أفضلية منهج على منهج، بل لكل منهج طريقته ولكل حقيقة طريقها. فاذا أردنا المطلق فان المنهج العلمي ليس الطريق، واذا أردنا الواقع المحسوس فان الميتافيزيقا ليست الطريق. هل هنالك تعارض وتناقض أم هو تكامل بين الطريقين؟ هذه مسألة لا ندخل فيها حيث لا المجال ولا الموضوع يسمحان بذلك.

بناء على ما سبق، وعودة الى موضوعنا الأساسي، فانه يبدو من الظاهر أن التنظير في علم السياسة يحتل موقعاً منخفضاً نسبياً مقارنة بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة الاقتصاد وعلم الاجتماع. كما أن اعتماد علم السياسة على النتائج التي تخرج بها مثل هذه العلوم الاجتماعية في سبيل تدعيم نتائج بحوثه هو مؤشر على الموقع المنخفض الذي يحتله التنظير في علم السياسة مقارنة بمستوى التنظير عند هذه العلوم.

هذا الاعتماد الكبير على العلوم الاجتماعية الأخرى يصبح أكثر جلاء ووضوحاً عندما تكون المسألة متعلقة «بالتغيير». فلمدة طويلة جداً نسبياً، وحتى لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية تقريباً، كان علم السياسة وعلماء السياسة، الأمريكيون منهم خاصة،

---

(١) Gabriel Almond, *Crisis, Choice an Change: Historical Studies of Political Development* (Boston: Little Brown, and Co., 1973), p. 1.

يأخذون مسألة «الاستقرار» على أنها مسألة بديهية أو من المسلمات. وقد كان لذلك أثر كبير على دراستهم وفهمهم للظاهرة السياسية حيث يتضح ذلك من سيطرة الاتجاه القانوني ـ الدستوري في علم السياسة خلال تلك الفترة. وبنهاية الحرب العالمية الثانية، حدثت مستجدات كثيرة على الساحة السياسية العالمية ودخلت متغيرات كثيرة لعل أهمها زوال الاستعمار المباشر عن الكثير من بلاد العالم وما أدى اليه ذلك من بزوغ عصر القومية في آسيا وأفريقيا بزخم اكبر من السابق بصفة خاصة ونشوء العديد من الأمم الجديدة وانتشار مفهوم الدولة ـ الأمة وقيام دول جديدة على هذا الأساس. مثل هذا الوضع الجديد أدى إلى حدوث نوع من «الاشكالية المفاهيمية» Conceptual Problematic أو «انقطاع معرفي» Epistemological Break (وفق مفهوم التوسير وباشلار) لدى الباحثين في مجال علم السياسة بصفة عامة والسياسة المقارنة بصفة خاصة. وقد نشأت هذه المشكلة والاشكالية من كون أن «دراسة التغيير تتضمن المقارنة بين التشابهات والاختلافات خلال الزمن، بينما السياسة المقارنة (حتى ذلك الوقت) تتضمن تحليل التشابهات والاختلافات خلال المكان فقط»[١]. مثل هذه الاشكالية تتطلب نوعاً من «الثورة المفاهيمية» أو المنهجية أو نوعاً من الانقطاع المعرفي وفق مقولة لويس التوسير وغاستون باشلار[٢]. بكلمات أخرى، فان «القيمة المفاهيمية» Conceptual Utility للمفاهيم القديمة بدأت تتناقص كما أن هذه المفاهيم ذاتها بدأت تصبح عقيمة وتشكل عوائق من ناحية كونها أدوات تجريد في سبيل فهم الواقع الجديد. وبناء على ذلك، فقد كان على علماء السياسة تطوير (او حتى انشاء) مجموعة جديدة من المفاهيم قادرة على عكس الواقع الجديد والمتغيرات الجديدة وذلك على المستوى النظري. مثل هذه المحاولة، والتي اعتمدت بشكل خاص على النتائج التي خرجت بها علوم الانثروبولوجيا، والاقتصاد، والاجتماع، أدت في خاتمة المطاف الى ظهور الثنائية المفاهيمية ذات الطابع «الفيبري» القائمة على الفصل ما بين التقليد والحداثة[٣]. ويلخص لنا هنتغتون كل ذلك بالقول:

> لقد كان هنالك ما يبشر بأن ثنائية الحداثة والتقليد سوف تحل محل الكثير من النماذج المفاهيمية والتي كانت عزيزة على قلوب المحللين السياسيين: الديمقراطية، الاوليغارشية، والديكتاتورية. الليبرالية والمحافظة، التوتاليتارية (الشمولية) والدستورية، الاشتراكية/الشيوعية، والرأسمالية، القومية، والأممية[٤].

---

(١) Samuel P. Huntington, «The Change to Change: Modernization, Development, and Politics», *Comparative Politics*, Vol. 3, No. 3, April 1971, p.314.

(٢) في سبيل فهم أوسع لمفهوم **الانقطاع المعرفي** لدى التوسير وباشلار، انظر: Goran Therborn, *Science, Class and Society*, (London: Verso, 1980), p. 59.

(٣) في سبيل نظرة تاريخية حول مفهوم **التغير** وتشعباته، انظر كل من: Richard A. Higgott, ***Political Development Theory: The Contemporary Debate***, (London: Croom Helm, 1983), pp. 14 - 45, and Samuel p. Huntington, Op. Cit., 1971, pp. 284 - 298.

(٤) هنتينغتون، المرجع السابق، ص ٢٨٥.

ولكن السؤال يبقى: هل استطاعت «المفاهيم الجديدة» أن تواجه التحدي وأن تحقق مهام فهم الواقع الجديد؟ بكلمات أخرى، ما هو موقع هذه المفاهيم الجديدة على مقياس القيمة المفاهيمية؟ لقد أكدت آراء المفكرين الذي اقتبسنا بعض أقوالهم في هذا المجال ان هذه المفاهيم ما زالت بعيدة عن تحقيق الهدف أو المهام التي أُنشئت لأجلها. وهذا راجع في رأينا الى عاملين أساسيين: الأول يتعلق بمحدوديتنا والثاني يتعلق بكون هذه المفاهيم ذات ميل ضمني (غير صرح أو مباشر) للحشو Tautology والغائية Teleology. فمحدوديتنا تنبع في المقام الأول من الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية[١] ـ وعلم السياسة بصفة خاصة ـ وغياب «باراديم» Paradigmمقبول وعدم وجود «علم معياري» Normal Science للسياسة[٢]. فبانتفاء الوعي والإدراك بمحدوديتنا فإننا ننتهي إلى محاولة تفسير كل شيء والتي تعني، غالب الأحيان وفعلياً، تفسير لا شيء[٣]. إذ أنه، من الناحية الشكلية، فإن بنية النظرية التي تحاول تفسير كل شيء تؤدي إلى فقدان مصداقيتها وصحتها وذلك من خلال الدائرة المفرغة اللامتناهية للحشو واللغو وتكرار المعنى. من ناحية أخرى، فإن النظرية التي تحاول أن تكون كلية الاتجاه شمولية التفسير غالباً ما تغرق في «الحتمية الغائية» للأنساق الفلسفية[٤]. ما العمل إذن، في سبيل الرفع من شأن التنظير في

---

(١) يوجز جرين الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية كالتالي : في العلوم الطبيعية هنالك اتفاق أساسي على ما يلي :

١ـ التعريفات المناسبة للظواهر المراد دراستها.

٢ ـ نماذج التصنيف Classification Schemes المناسبة لتنظيم المعلومات والتي تمنح البحث والتحليل التماسك المنطقي.

٣ ـ المناهج المناسبة لتنفيذ البحث ولفحص الفرضيات التي تعتبر الباعث على البحث وكذلك نتيجة البحث في الوقت نفسه.

٤ ـ الظواهر المراد دراستها خاضعة لملاحظة مباشرة أو غير مباشرة من واحدة أو اكثر من حواسنا الخمس.

٥ ـ يمكن التعبير غالباً عن الملاحظات على شكل قياس كمي.

٦ ـ من الممكن تأكيد (او عدم) صحة النتائج عن طريق اعادة التجارب التي أدت الى مثل هذه النتائج.

٧ ـ نتيجة لامكانية التجارب المتحكم بها، فإن دقة القياس بالنسبة للمتغيرات المنتقاة في ظرف معين ممكنة.

انظر Greene, Op. Cit., 1984, pp. 11 - 12.

(٢) بناء على رأي توماس كوهن، فإن العلم المعياري : «يعني البحث القائم على انجاز علمي سابق أو اكثر. انجازات يعتبرها فريق او جماعة علمية معينة الأساس الذي تقوم عليه ممارسة البحث وذلك لفترة معينة من الوقت». أما «الباراديم» فإنه يعني: «بعض الأمثلة المقبولة لممارسة علمية فعلية ـ أمثلة تشمل القانون، النظرية، التطبيق، والوسائل مع بعضها البعض ـ توفر نماذج Models منها ينبثق تقليد خاص ومتماسك للبحث العلمي». أنظر: Thomas S. Kuhn. ***The Structure of Scientific Revolutions*** (Chicago: University of Chicago press, 1970), p. 10.

(٣) انظر على سبيل المثال: Greene, Op. Cit., 1984, Chapter 12.

(٤) يعتبر منهج التحليل الوظيفي System- Function مثالاً رائعاً في هذا المجال، حيث يعلق هنتينغتون على مسألة الحشو والتكرار في هذا المنهج بالقول انه: «في المقام الأول اطار نظري أو مفاهيمي. هذا الاطار لا ينتج بالضرورة فرضيات قابلة للفحص بنفسه، أو ما يرجع إليه دائماً بأنه «تعميم متوسط المدى»...فهذا المنهج لا يزود الباحثين الا بالقليل مما يمكنهم من الغوص في المعلومات الامبيريقية... فالنظرية هنا تصبح غاية بحد ذاتها». =

مجال علم السياسة، وخاصة فيما يتعلق بالتغيير وتشعباته أو تفرعاته؟.

حقيقة، ليس من هدف هذا البحث أو شأنه طرح اقتراحات أو «نصائح» أو مشاريع من شأنها تطوير أو تحسين حالة التنظير في الحقل، ولكن يبدو من المناسب هنا طرح مسألة نعتقد أنها على قدر كبير من الأهمية في هذا المجال ألا وهي القول بأن الواقع والمعلومات المستمدة منه هي الشيء الوحيد الذي بامكاننا التأكد منه وأخذه في الاعتبار وفق أسس علمية معينة[١]. أما التجريدات التي «تحلّق» بعيداً فانها لا تتمتع بقابلية الدحض Non-Falsifiable وبالتالي فانه ليس بمقدور أحد أن يتأكد من مدى صحتها من عدمه وذلك في مقابل مفهوم الواقع. قد يكون التناقض بين عقلنا اللامحدود وقدراتنا المحدودة هو السبب في محاولتنا العوم في اللامحدود، ولكن يجب ألا يغيب عن الأذهان بأننا كائنات محدودة بيولوجياً وفيزيقياً وذلك بما لا يسمح لنا الا الحصول على معرفة نسبية. والحقيقة فان الحصول على معرفة نسبية معتمد عليها بشأن شيء ما خير من معرفة مطلقة ولكن لا يمكن الاعتماد عليها. وقد عبر نديم البيطار عن مثل هذه المعضلة عندما قال: «يرى الإنسان بعقله ويعيش بعواطفه، وينشأ صراع بين الاثنين»[٢].

الحداثة والتقليد: محاولة في اعادة النظر

لقد ابتدأنا دراستنا لمفهوم «التغيير» بقول الكثير وبقول لاشيء في الوقت ذاته. اذ أن هناك الكثير من المداخل والنظرات ولكن لا وجود لنظرية عامة. ومن المحتمل أن ننتهي إلى لاشيء، أو شيء غير ذي قيمة، ولكن، كما يقول موريس دوفرجيه: «في الوقت الحاضر من المستحيل اعطاء وصف صحيح للجوانب المختلفة للحداثة، ولكن، في الوقت ذاته، فانه من الضروري فعل ذلك»[٣].

ان المفهوم الشائع والسائد في أدبيات علم السياسة حول «التغيير» هو ذاك المفهوم القائم على ثنائية التقليد والحداثة والذي هو في حقيقته عبارة عن أرث أورثتنا إياه أوروبا القرن التاسع عشر، رغم أن جذوره تعود الى ما قبل ذلك. وفي الحقيقة، فان ميل الفكر الأوروبي

= كما يعلق على مسألة الغائية في هذا المنهج بالقول بأنه وعند مناقشة مفهوم هذا المنهج حول «التوازن» والذي يؤكد على أن «التغير مسألة دخيلة غير عادية، فهي نتيجة توتر أو شد، مما يؤدي إلى ظهور حركات تكافؤ تميل الى تقليص التوتر او الشد وبالتالي تعود الحالة الأصلية. فالتغير هنا غير طبيعي، والاستقرار او الهدوء هو الطبيعي». انظر: Huntington, Op. Cit., 1971, pp. 307 - 308.

(١) وعندما نقول الواقع فاننا لا نتحدث عن المفهوم بمعناه المبتذل والذي يقود في النهاية الى قبول الواقع قبولاً ايديولوجياً، بل إننا نتحدث عن الواقع بمعناه المتعدد الأبعاد والذي هو بالضرورة حركي متغير.

(٢) نديم البيطار، **الايديولوجيا الانقلابية**. (بيروت: المؤسسة الأهلية، ١٩٦٤)، ص ١٧٠.

(٣) Quoted in Welch, Claude E., Jr. (ed). ***Political Modernization: A Reader in Comparative Political Change***, (Belmont, C.A.: Wadsworth Publishing Company, 1967), p. 16.

الى «الثنائية» يمكن أن تقتفي أثاره في تفريق أفلاطون بين الفكرة والواقعة Fact، ومن خلال ثنائية مدينة الله والمدينة الأرضية في فكر أوغسطين، وصولاً الى مقولة ديكارت حول العلاقة بين الروح والجسد[1]. وفي هذا المجال، يجب ألا يغيب عن الأذهان أننا عندما نتحدث عن أوروبا فاننا لا نتحدث عنها كرقعة جغرافية ولكن كحالة فكرية. أما بالنسبة للمفهوم الحديث لهذه الثنائية، فان بالامكان اقتفاء أثرها مع بداية القرن الثامن عشر، أو القرن الثوري، حيث اتخذت هذه الثنائية شكل «الفعلي والممكن» مع وجود «العقل» كمفهوم محوري. وقد استمرت ثنائية القرن الثامن عشر هذه شكلياً وذلك خلال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، ولكنها تغيرت جوهرياً حيث أصبحت تعكس مفاهيم جديدة، تحديداً: القانون الاجتماعي والضرورة التاريخية. وقد انتقل هذا الأرث الفلسفي الى مؤسسي علوم الاجتماع المعاصرة كحقول معرفة مستقلة: الى فرديناند تونيس Ferdinand Tonnies ومقولته حول الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gasellschaft والى اميل دوركايم ومقولته حول التضامن العضوي Organic والتضامن الآلي Mechanical، والى ماكس فيبر ومقولته حول السلطة التقليدية والسلطة العقلانية القانونية، والى هنري ماين Henry Maine ومقولته حول مجتمعات الحالة Status ومجتمعات العقد Contract[2]. هذا وقد ادى ظهور أمم جديدة، خاصة بعد الحرب الكونية الثانية، والتحديات النظرية والمفاهيمية التي خلقها مثل هذا الوضع، الى اتجاه علماء السياسة المشتغلين بمسألة أو قضية التغيير الى الاستعانة بعلوم الاجتماع الأخرى الأكثر تقدماً نسبياً. وقد وجدوا هناك ارثاً ضخماً قائماً على العديد من الأنساق الثنائية القائمة بدورها على تلك «القطبية» Polarity التي تتضح فيما يلي[3]:

الريف والمدينة.
البلدي أو الشعبي والمديني.
الزراعي والصناعي.
البدائي والمدني.
الساكن والمتحرك.
المقدس والمدنس (الدنيوي).
الجماعة والمجتمع.
التقليدي والعقلاني.
التقليد والحداثة.

بناء على مثل هذا الارث. وبغض النظر عن المداخل Approaches المتعددة في السياسة المقارنة، فقد أنشىء نسق واستخدم في التعامل مع مشكلة التغيير، وبذلك ظهرت

---

(١) في سبيل تحليل جيد لهذه الثنائية، انظر البيطار، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥ ـ ٢١٨.
(٢) Bill and Hardgrave, Op. Cit., p. 51.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٠ ـ ٥١.

ثنائية الحداثة والتقليد. مثل هذا النسق في صورته المثالية هو في الحقيقة قائم على مفهوم تالكوت بارسونز Talcott Parsons حول «متغيرات النمط» Pattern Variables[١] وهو يتضح كما يلي[٢]:

المجتمع التقليدي	المجتمع الحديث
أوضاع اجتماعية معطاة	أوضاع اجتماعية قائمة على الانجاز
وظائف اجتماعية غير محددة (لا تخصص)	وظائف اجتماعية محددة (تخصص)
قيم ضيقة خاصة	قيم عامة وكونية
جماعية	فردية
سيادة العاطفة	حيادية العاطفة

مثل هذا النسق مثالي بحت، فهو لا يمثل وصفاً واقعياً لنوعين مختلفين من المجتمعات (فروق مكانية)، ولكنه من الممكن أن يكون معبراً عن فروق زمانية. وفي سبيل الربط بين هذين النمطين المثاليين من المجتمعات خلال المكان، فان مفهوماً جديداً ظهر ألا وهو مفهوم **المجتمع الانتقالي** وذلك في سبيل اعطاء وصف أكثر دقة وواقعية. والمجتمع الانتقالي ليس مجتمعاً حديثاً ولكنه يتضمن جوانب معينة من الحداثة، كما أنه ليس مجتمعاً تقليدياً ولكنه يتضمن جوانب معينة من التقليد. كما أن مفهوم المجتمع الانتقالي يتضمن أبعاد الزمان والحركة حيث انه يتضمن التغيير[٣].

غير أن هذا المفهوم يثير قضية أو مشكلة التعريف: ما المقصود بـ **الحداثة والتقليد والتحديث**، ومصطلحات أخرى ذات علاقة بالموضوع؟ فالتحديث عبارة عن حركة أو عملية التحرك من قطب (التقليد) الى قطب آخر (الحداثة)[٤]. أما بالنسبة للتقليد والحداثة ذاتهما، فان هنالك العديد من التعريفات المتضاربة والمنسجمة. فعلى سبيل المثال، يعرف كلود ويلش المجتمع الحديث بأنه ذلك المجتمع الذي: «يتصف بتطبيق التقنية (وذلك من خلال السيطرة على البيئة، والاستفادة واعادة الاستفادة من المصادر غير الحية للطاقة)، والاعتمادية الواسعة، والتمدين، والتعليم، وقابلية الحركة الاجتماعية، وعوامل أخرى مشابهة»[٥]. أما فرانك تاشاو فانه يرى أن «التحديث» عبارة عن عملية تهدف الى «زيادة السيطرة على محيط الإنسان الطبيعي والاجتماعي وذلك من خلال الاعتماد على مصادر غير

---

(١) «ان متغيرات النمط تعني اتجاهات قيمية محدودة ذات علاقة تبادلية»، المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) في سبيل توضيح للعلاقة بين الزمن والحركة والتغير، أنظر هنتينغتون، ١٩٧١، ص ٢٨٥. وفي سبيل تحليل لمفهوم «المجتمعات التقليدية»، أنظر: Palmer , Monte, *Dilemmas of Political Development* (Itasca, Ill.: Peacock Publishers, 1980), p.68.

(٤) انظر على سبيل المثال: John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York: John Wiley and Sons, 1972), p 20, and Welch, Op. Cit., p. 2.

(٥) ويلش، المصدر السابق، ص ٢.

حية للطاقة واستخدام وسائل وأدوات معقدة وتطبيق المنهج العلمي»[1]. ويرى كاوتسكي ان المجتمع الحديث هو الذي «يتصف بالإيمان بالسيطرة العقلانية والعلمية على بيئة الإنسان الطبيعية والاجتماعية وتطبيق أو استخدام التقنية في سبيل تحقيق ذلك الهدف»[2]. مع كل هذه التعريفات، الا أنه يبدو ان هؤلاء الباحثين، في الحقيقة، انما يناقشون نتائج وظروف ومؤشرات التحديث ولكن المفهوم ذاته بقي دون تعريف. فالتمدين والتصنيع والحركية Mobility الرأسي منها والأفقي، وغير ذلك من متغيرات انما هي عبارة عن مؤشرات لعملية معينة هي التحديث وحالة معينة هي الحداثة. مثل هذه المؤشرات والمتغيرات توظف توظيفاً اجرائياً Operationalize وذلك في سبيل تجسيد المفهوم مادياً، ولكنها، من ناحية أخرى، ليست المفهوم ذاته. فمثلاً، فان مفهوم التغير الاجتماعي والذي يعني: «تبدل قناعات وقيم ومدركات ومؤسسات الشعوب»[3]، شيء يختلف عن مؤشرات وظروف المفهوم ذاته. والفرق انما يشكل ويمثل ذلك الجسر الذي يربط ما بين عالم التجريد وعالم الحس. بكلمات أخرى، فان الوصف والتعريف الاجرائي للمفهوم ما هو الا ترجمة امبيريقية له، ولكنه ليس المفهوم ذاته. وفي المقابل، فان دانيل ليرنر يعرف الحداثة بأنها: حالة عقلية ـ توقع التقدم، النزوع والميل نحو النمو، والقابلية للتكيف مع التغيير»[4]. وبنفس المنطق تقريباً، فان ديفيد ابتر David Apter يقول: «ان تكون حديثاً يعني رؤية الحياة كمجموعة من الخيارات والبدائل والتفضيلات»[5]. مع هذين المفكرين، فاننا بصدد فصل واضح بين المفهوم وظروفه ومؤشراته. فالحداثة كمفهوم عبارة عن حالة عقلية، أو حالة من حالات العقل. حالة العقل هذه تعبر عن نفسها حسياً في التمدين وارتفاع نسبة التعليم وانتشار وسائل الاعلام والمشاركة السياسية، وغير ذلك من مؤشرات ما هي في حقيقتها الا تعبير حسي عن موقف عقلي معين تجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة. وحجر الزاوية في هذا الموقف، أو هذه الحالة العقلية، هو علوية الانسان وامكانية تغيير الأشياء. فمثلاً، قبل عصر النهضة الأوروبية، وبناء على الفلسفة السائدة والايديولوجيا المسيطرة (النظرة الى العالم انطولوجياً وابستمولوجياً)، كان ينظر الى الأشياء على أنها معطيات

---

(١) Frank Tachau, ed., *Political Elites and Political Development in the Middle East* (New York: Schenkman, 1975), p. 3.

(٢) Kautsky, Op. Cit., p. 20. وفي سبيل تعريفات اخرى مشابهة انظر:
Marion J. Levy, *Modernization and the Structure of Societies* (Princeton: Princeton University press, 1966), pp. 10 -25. See also Dankwart A. Rustow, *A World of Nations: Problems of Political Modernization* (Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1967), p. 3. See also Huntington, 1971, p. 286.

(٣) Tareq Ismael, ed., *Governments and Politics of the Contemporary Middle East* (Homewood, Ill.: Doresey Press, 1970), p. 100.

(٤) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Glencoe: The Free press, 1958), p. viii.

(٥) Quoted in Ismael, Op. Cit., p. 101.

ثابتة. فقد كان ينظر اليها على أنها من الأمور الدائمة والطبيعية وغير القابلة للتغيير. مثل هذا الموقف كان عبارة عن تمثيل لدونية الإنسان تجاه الطبيعة والمجتمع. وعصر النهضة، قبل كل شيء، كان تعبيراً عن انطلاقة فلسفية ايديولوجية وثورة مفاهيمية في نظرة الإنسان إلى العالم. وتاريخياً، فقد كانت تعبيراً عن رفض للكاثوليكية والفلسفة الاغريقية ما بعد سقراط (وذلك في جانبها الفكري وليس المادي)(١). بشكل عام، لقد نُصِّب الإنسان كسيد للكون.

وفي المقابل، فان «أسلوب الانتاج» لكلا المرحلتين (الحديثة والتقليدية) كان عبارة عن نتيجة وتجسد لمثل هذه المواقف والنظرة الايديولوجية الفلسفية. فالزراعة، كأسلوب انتاج سائد، على سبيل المثال، وبنيتها الاجتماعية الاقطاعية تمثل الخضوع للطبيعة والهيكلية الاجتماعية، وبالتالي فانها اصبحت أسلوب الانتاج لمرحلة ما قبل العصر الحديث. أما التصنيع فإنه، وبنفسه، عبارة عن رمز لإرادة وقدرة وعزم الإنسان على تغيير بيئته التي أصبحت لا ينظر اليها على أنها معطى ثابت. وعلى ذلك فانه، أي التصنيع، قد أصبح رمزاً وأبرز وجه لأسلوب الانتاج في المرحلة الحديثة. عموماً، وبعبارات أسطورية (ميثولوجية)، فان المرحلتين الحديثة وما قبلها (الحداثة مقابل التقليد) هما عبارة عن بروميثوس وفاوست من جهة وسيزيف من جهة أخرى.

التحديث والتغريب

كما سبق وتبين لنا، فان الحداثة عبارة عن موقف تجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة تتميز بسيطرة الإنسان على الطبيعة والتنسيق العقلاني للمجتمع. وتعبر الحداثة عن نفسها في العلاقة بين الإنسان ومحيطه المادي، وبينه وبين بنيته الاجتماعية، وبينه وبين أخيه الإنسان. أما مؤشرات مثل هذا الموقف فانها تتضمن، ضمن أشياء أخرى، التصنيع والتمدين والتعليم والمواصلات والاتصالات والحركية الاجتماعية(٢).

من الناحية التاريخية، فان موقف الحداثة ظهر أولاً في أوروبا الغربية ومن ثم انتشر في أركان المعمورة وذلك من خلال اختراقه لثقافات وأنساق قيمية مختلفة. هذه الحقيقة التاريخية تطرح سؤالاً مهماً حول علاقة الحداثة والتحديث بالتغريب. هل ان المفهومين متماثلان أم متناقضان؟ هل يعتبر نموذج الحداثة نموذجاً مستغرقاً Ethnocentric أم نموذجاً عالمياً Universal؟ وأخيراً، هل أن غير الأوروبيين ملزمون ومجبرون (بفعل الحتم) على السير وفق هذا النموذج؟.

---

(١) انظر: M. Rosenthal and P. Yudin, eds., *A Dictionary of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1967), p. 444.

(٢) See Lerner, Kautsky, Op. Cit., pp. 19 - 20, and Welch, Op. Cit., p. 2.

بالنسبة لليرنر، فان الجواب واضح: «فالحداثة كنموذج ظهرت أول ما ظهرت تاريخياً في منطقة جغرافية معينة هي أوروبا، ولكنها بعد ذلك أصبحت نموذجاً عالمياً»[1]. وعلى ذلك، فان القيم والحلول التي يقدمها النموذج للإنسانية جمعاء لا يجوز أن توصم بالاستغراق. فالاستغراق يعني، بادىء ذي بدء، الحكم على الآخرين بناء على معيار ذاتي، وذلك ليس حالة القيم النابعة من الحضارة الغربية (سواء كنا نتكلم عن الاشتراكية أو الراسمالية، الفردية أو الجماعية، أو أي تأويل وتفسير آخر لقيم الحضارة). فسواء أحببنا ذلك أم كرهناه، فان القيم الغربية أصبحت ممثلة العصر.

ولاقامة الدليل على مثل هذا القول، فلننظر الى القيم الأساسية في الحضارة الغربية ولنرَ مدى تجسد مثل هذه القيم في عالم اليوم. من الظاهر أن هنالك ثماني قيم تعبر تعبيراً شاملاً عن اتجاه الحضارة الغربية، وهي[2]:

١ ـ الفردية.
٢ ـ الكفاءة.
٣ ـ اللاشخصانية في التداخل الاجتماعي.
٤ ـ المساواة (في الفرص عند الراسمالية، وفي الحالة الاجتماعية عند الاشتراكية).
٥ ـ الحركية الاجتماعية.
٦ ـ التمثيل والمشاركة السياسية.
٧ ـ العلمانية.
٨ ـ الاعتمادية الاجتماعية (تقسيم العمل).

ويصنف روجيه غارودي Roger Garaudy هذه القيم في ثلاث أطروحات أساسية هي[3]:

١ ـ أطروحة علوية ورجحان الفعل والعمل.
٢ ـ أطروحة علوية ورجحان العقل.
٣ ـ أطروحة علوية ورجحان اللانهائي الكمي وحسب.

ويوضح غارودي اطروحاته تلك حول الحضارة الغربية وذلك في كتابه «حوار

---

(١) Ibid., pp. viii - ix, p.46.
(٢) انظر روجيه غارودي، **حوار الحضارات**. (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٨)، ص ٣٩ ـ ٤٠، ص ٤١ ـ ٤٤.
(٣) عند مناقشة قيم الحضارة، فإنه ليس القصد الانخراط في مسألة عن الأسبقية في الوجود للمادة أم للفكرة (على وزن أيهما اسبق البيضة أم الدجاجة). إن الدراسة هنا تحاول أن تكون علمية على قدر المستطاع. أي النظر الى الأشياء كما تبدو هنا والآن. أما معضلة المادة ـ الفكرة فإنها أكثر مناسبة لنقاش انطولوجي ـ ابستمولوجي حول اساس الوجود والمعرفة، أو دراسة تاريخية حول أسبقية المادة او الفكرة في ارتقاء المجتمعات (ويمثل كارل ماركس وماكس فيبر قطبي هذا النقاش). إن هذه الدراسة انما تدور حول ما يسمى بالعالم الثالث مما يعني أن النموذج الايديولوجي موجود دون الرجوع الى تاريخيته. وتبني النموذج هنا والآن يعني اختياره ايديولوجياً في المقام الاول، أي ان الفكرة تخترق المجتمعات اولاً وتتخذ شكلاً مادياً ثانياً.

الحضارات» بالقول بأن الغرب ليس ماهية جغرافية بل انه: «حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس...)[1]. ويقرر أيضاً أن«رجحان الفرد، وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظلأن أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من بروتاغوراس الذي يرى أن الإنسان مقياس الأشياء كلها، حتى ديكارت صاحب أفكر، وطماحه في أن يجعلنا، بتوسط المفهوم، سادة الطبيعة ومالكيها»[2].

وعلى ذلك فأنه يجب التفريق بين الغرب **كمفهوم** والغرب **كوصف** لمكان جغرافي. ولهذه التفرقة **أهميتها** الكبيرة، فمثقفو ونخب العالم الثالث قد يعادون الغرب كحالة جغرافية تنبثق عنها هيمنة سياسية واقتصادية (نتيجة تبني أوروبا والغرب ذاته مفهوم الغرب كحالة عقلية ونظرة الى العالم) ولكنهم بالتأكيد يحاولون تبني الغرب **كمفهوم** وذلك بشكل واع ظاهر أو غير واع مستتر، وذلك في سبيل عدم الخضوع لهذا الغرب ذاته كقوة سياسية واقتصادية. بكلمات أخرى، السير على خطى الغرب في سبيل التخلص من الغرب. فهم، أي مثقفو العالم الثالث ونخبه، يحاولون انجاز أهداف معينة وذلك مثل **الاستقلال الوطني والقومي، المساواة، والازدهار**، وذلك عن طريق تبني وسائل ومفاهيم معينة مثل **الكفاءة، وتقسيم العمل، التمثيل السياسي، والحق في الاعتراض والاحتجاج**. مثل هذه الوسائل والمفاهيم والأهداف ما هي، في التحليل الأخير، الا نتائج للحضارة الغربية السائدة بمختلف تنوعاتها وتشعباتها الايديولوجية. ويوجز لنا غارودي مثل هذه النتيجة حين يقول: «لقد قلدت اليابان الغرب، ولكنها لم تطق تدخله»[3].

اذن، وفي عصر التقدم التقني وثورة الاتصالات واتساع مدى التداخل الدولي والاعتمادية الدولية[4]، فان قيم الغرب ونظرته الى الوجود ومناهجه في تحقيق الأهداف، قد أصبحت معايير عامة ونموذجاً يحتذى بالنسبة لتلك المجتمعات التي تريد أن تتحدثن. لقد أصبح التحديث مسألة حياة أو موت، مسألة وجود وضرورة بالنسبة للمجتمعات التقليدية أو ناقصة النمو Underdeveloped وذلك في عالم تسيطر عليه دول حديثة. وقد عبر عن ذلك الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك حيث قال:

> ان المقاومة عقيمة أمام سيل الحضارة الجارف التي لا ترحم الغافل والعنيد. وفي وجه سيطرة الحضارة وجبروتها، التي تخترق الجبال وتحلّق في الفضاء، ترى كل شيء من الذرات الخفية الى النجوم، التي تبحث وتنقب. فان الأمم التي تكافح في سبيل التقدم بسلاح قائم على عقلية قروسطية وخرافات بدائية محكوم عليها بالفناء أو بالعبودية والازدراء على أحسن الأحوال[5].

---

(١) غارودي، مرجع سبق ذكره، ص ١٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٥. وكذلك ويلش، مرجع سبق ذكره، ص ٣.
(٤) او التبعية، وذلك حسب المنظار الايديولوجي.
(٥) Quoted in Welch, p. 3.

لقد تحولت الحضارة الغربية الى «روح العصر» أو «الثقافة العالمية» وبالتالي فقد أصبحت النموذج التحديثي لبقية العالم. وقد عبر كارل ماركس عن هذه الفكرة في **البيان الشيوعي** حيث يقول :

> تقوم البرجوازية بجر الجميع الى الحضارة، حتى أكثر الأمم بربرية. فالأسعار البخسة لسلعها عبارة عن مدفعيتها الثقيلة التي تدك بها كل الأسوار الصينية وترغم أكثر البرابرة كرهاً للأجانب على الاستسلام دون قيد أو شرط. انها تجبر كل الأمم، التي تخشى الفناء، على تبني أسلوب الانتاج البرجوازي. انها تجبرهم على الأخذ بأسباب ما يسمى بالحضارة الى ابعد الحدود، أي أن يصبحوا برجوازيين هم أنفسهم. بكلمة واحدة، فانها تخلق عالماً على شاكلتها[1].

وفي الحقيقة، فان استغراق ماركس Ethnocentrism يتضح جلياً في هذه المقولة حيث يستخدم كلمة «برابرة» للاشارة الى الشعوب غير الأوروبية. ولكن ذلك لا يقلل من قيمة الطرح الذي يطرحه. من ناحية أخرى، فانه من الظاهر أن ماركس نفسه، والماركسية كنظرية وايديولوجيا، عبارة عن نتاج للحضارة «البرجوازية» ذاتها حيث تتضمن (أي الماركسية) عناصر هذه الحضارة ذاتها. وللتوضيح نقول: ان الفرق بين الرأسمالية والاشتراكية،جناحي الحضارة الغربية المعاصرة، هو عبارة عن فرق شكلي Formal وليس جوهرياً Essential. فمفاهيم وقيم وغايات الحضارة الغربية عبارة عن خصائص مشتركة لدى الطرفين، كما ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب. الفرق يكمن في التفسير أو التأويل الايديولوجي لنفس المفاهيم وفي طرق أو سبل تحقيق نفس القيم والغايات. فعلى سبيل المثال، فان الفردية الكاملة والازدهار (مقاس بكمية الانتاج) بالنسبة لآدم سميث Adam Smith (كممثل فكري ايديولوجي للرأسمالية) يمكن أن يتحققا من خلال الحرية الاقتصادية والملكية الفردية لوسائل الانتاج (رأس المال). أما بالنسبة لماركس (كممثل فكري ايديولوجي للاشتراكية) فانه لا يرفض الغايات والأهداف ولكنه يرفض الوسائل لتحقيق هذه الغايات. فبالنسبة له فان الوسائل يجب أن تكون الملكية الجماعية لوسائل الانتاج والتحرر الاقتصادي من الضرورة. فبالنسبة له فان الجماعية هي الطريق نحو الفردية، والتحرر من الضرورة هو الطريق الى الحرية (وذلك كما عبر عن هذه الأفكار في كتاب **الايديولوجيا الألمانية**).

وفي كتاب **رأس المال**، كان ماركس اكثر دقة في الاشارة إلى أن: «البلد الأكثر تطوراً صناعياً انما يرى البلد الأقل تطوراً صورته في المستقبل»[2]. هذه الاشارة تتضمن القول بعالمية الحضارة الغربية (البرجوازية في المفهوم الماركسي) كنموذج لتحقيق غايات معينة وذلك من خلال استخدام تقنيات معينة، والغايات والتقنيات على السواء انما هي نتاج للحضارة ذاتها.

---

(١) انظر: Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York: W.W. Norton, 1969).
وكذلك انظر في هذه المسألة: البيركامو، الإنسان المتمرد. (بيروت: دار عويدات، ١٩٨٣)، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٢) Karl Marx, ***Capital*** (New York: Vintage Books, 1976), p. 91.

وعلى ذلك نستنتج أن التحديث والحداثة والتغريب هي مفاهيم مختلفة للدلالة على شيء واحد، حيث أنها جميعاً انما تتضمن الغايات والقيم والنظرة الى الوجود ذاتها. من ناحية أخرى، فان عالمية النموذج الغربي في التطور والتنمية لا تعني نقضاً كاملاً وكلياً لخصوصيات المجتمعات غير الغربية[1]. فالنموذج يعطي الخطوط العامة، اما الخصوصيات المحلية فانها تعطي التفاصيل.

لغز التحديث السياسي

مثل غيره من المفاهيم في علوم الاجتماع، فان مفهوم التحديث السياسي والتنمية السياسية يعاني من الغموض وعدم الوضوح، اذ ليس هنالك اتفاق بين المشتغلين في علم السياسة على معنى المفهوم. فعلى سبيل المثال، أورد لوسيان باي عام ١٩٦٦ عشرة معان وتعريفات لهذا المفهوم وحاول انشاء تعريف خاص به[2]. وفي الحقيقة فان غموض المفهوم و«زئبقيته» تدفع الباحث الى التشكيك في قيمة المفهوم ذاته جملة وتفصيلاً. اذ، وكما قال هنتنغتون، «ماذا تعني التنمية السياسية اذا كانت تعني كل شيء وأي شيء؟»[3].

بسبب هذا الغموض وهذه الزئبقية فان مفهوم التنمية السياسية قد تُرك وتخلى عنه في بداية السبعينات من هذا القرن حيث حل محله العديد من المفاهيم البديلة التي تحاول أن تكون أكثر «وصفية» و«تحليلية» في هذا المجال[4]. وعلى ذلك، فان التركيز هنا سوف يكون منصباً على قيمة المفهوم وليس على تطوره الفكري التاريخي. ولكن، وفي المقام الأول، فانه من الاهمية بمكان ايجاز تلك المقاربات Approaches أو المداخل والتي تحاول مناقشة المشكلة ومفهوم التنمية السياسية. وفي هذا المجال، فان هنالك أربعة مداخل تعتبر الاكثر بروزاً وظهوراً وذلك فيما يتعلق بمسألة التنمية السياسية، وهي: مدخل النسق ـ الوظيفة، مدخل العملية الاجتماعية، مدخل التاريخ المقارن، وأخيراً نظريات التغير السياسي[5].

أولاً ـ مدخل النسق ـ الوظيفة The System - Function Approach

ينعكس هذا المدخل في كتابات تالكوت بارسونز، وجابريل آلموند، وديفيد ايستون،

---

(١) ان مفهومي «التنمية» و«التقدم» هما من منتجات الحضارة الغربية، انظر في هذا المجال: Robert A. Nisbet, ***History of the Idea of Progress*** (New York: Basic Books, 1980), Passim.

(٢) انظر: Lucien W. Pye, ***Political Culture and Political Development*** (Princeton: Princeton University Press, 1965), pp. 31 -48.

(٣) Huntington, Op. Cit., p. 302.

(٤) في سبيل تحليل تاريخي لتطور مفهوم « التنمية السياسية » ورواده ، انظر : هيغوت Higgott ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١ ـ ٢٦ .

(٥) هنتينغتون ، مرجع سبق ذكره، ١٩٧١، ص ٣٠٦ ـ ٣١٢.

ودايفيد ابتر، وماريون ليفي، وليونارد بندر، واخيراً وليس آخراً فريد ريغز[1]. ويوجزلنا ويليام فلانجان William Flanigan وايديوين-فوجيلمان Edwin Fogelman هذا المنهج عن طريق ايراد ثلاث من خصائصه الأساسية كالتالي:

اولاً، يركز المدخل على النسق ككل وذلك كوحدة للتحليل، ثانياً، افتراض وظائف معينة كمتطلبات للحفاظ على النسق ككل، ثالثاً، الاهتمام ببيان واثبات العلاقة التواقفية Interdependence بين مختلف البنى Structures في النسق ككل[2].

وقد طور المدخل عدداً من مفاهيم معينة، وذلك في سبيل مقارنة مختلف الأنساق السياسية، وذلك مثل البنية، الشرعية، المدخلات والمخرجات، التغذية الاسترجاعية Feedback، البيئة، الوظيفة، التحويل وأخيراً التوازن. باستخدام هذه المفاهيم، فان المنهج يدرس التغير السياسي بناء على تعريفه للتنمية السياسية كنتيجة للتحديث. وهذا التعريف، بناء على رأي الموند وباول، هو «التمايز والتخصص المتنامي والمتزايد للبنى السياسية وكذلك تزايد النزعة العلمانية في الثقافة»[3].

والحقيقة أن لهذا المنهج مزايا وعيوباً (ككل شيء في هذا العالم)، ونستطيع القول ان المزية الأساسية له هي في «عمومية مفاهيمه المستخدمة في التحليل»[4]. غير أن هذه المزية تشكل في الوقت ذاته مصدراً لعديد من العيوب ونقاط الضعف في المنهج. فهذه العمومية قد حولت المنهج إلى مستوى من التجريد بحيث أصبح إطاراً نظرياً ومفاهيمياً يقوم بنفسه ولنفسه[5]. من ناحية أخرى فإن المنهج يعاني من الضعف وخاصة عند التطرق إلى مسألة التغيير. فكما لاحظ عالم الاجتماع ويلبرت مور Wilbert Moore فان: «المدخل لا يعنى بالمصادر الدفينة أو الضمنية للتغيير، كما أنه لا يتنبأ بالتغيرات المنذرة بالحدوث (فقط بتلك التغيرات ذات العلاقة باعادة بناء التوازن اذ كان منهاراً)، وبالتالي فانه لا يعالج التغيرات الماضية المؤثرة بشكل جلي على الحالة الراهنة للنسق»[6]. عموماً، فان المدخل واجه نقداً

---

(1) *Talcott Prsons*, ***The Social System*** (New York: Free Press, 1951); Gabriel Almond, and G. Bingham Powell, Jr., ***Comparative Politics: A Developmental Approach*** (Boston: Little, Brown, and Co.), 1966; Gabriel Almond and James S. Coleman, eds., ***The Politics of Developing Areas*** (Princeton : Princeton University Press, 1960); David Easton, ***A Framework for Political Analysis*** (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965); David Apter, ***The Politics of Modernization*** (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Leonard Binder, ***Iran: Political Development in Changing Society*** (Berkeley, University of California Press, 1962): and Fred W. Riggs, ***Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*** (Boston. Houton Mifflin, 1964).

(٢) Quoted in Bill and Hardgrave, Op. Cit., P.203.

(٣) Ibid., pp. 72 -73.

(٤) Huntington, Op. Cit., 1971, 307.

(٥) Ibid., pp. 307 - 308.

(٦) Quoted in Ibid., p. 308.

على أساس أنه: «غامض لفظياً، مبهم منهجياً، غائي الاتجاه، محافظ ومستعرق، غير قادر على التعامل مع التغيير بشكل ملائم، غير قابل للفحص امبيريقاً، وفي الختام يعاني من نقص في القدرة التفسيرية والتنبؤية»[1].

ثانياً ـ مدخل العملية الاجتماعية The Social Process Approach

في هذا المدخل نجد أسماء دانيل ليرنر، كارل دويتش، رايموند تانتر، هيوارد الكر، فيليبس كارترايت، ومايكل هدسون[2]. ووحدة التحليل لدى هذا المدخل هي «العملية» وليست «النسق»، عمليات مثل التمدين، التصنيع، التتجير Commercialization، الحركية الاجتماعية والمهنية، واتساع نطاق التعليم. في هذا المعنى، فان المدخل أكثر اتجاهاً امبيريقياً من سابقه مدخل الانساق والوظيفة. فهو يحاول البحث عن علاقة ارتباط بين المتغيرات يمكن لها أن تقاس امبيريقياً. بكلمات أخرى، فان هذا المنهج أقل تجريداً من سابقه. ويوضح لنا أحد الباحثين في هذا المجال الفروق بين المدخلين بمقارنتهما على النحو التالي:

> يقوم الباحث المتبع لمدخل النسق ـ الوظيفة بمباشرة البحث بالاستهلاك بمفهوم للنسق السياسي، بعد ذلك يميز بين مختلف أنواع نماذج الأنساق السياسية، وفي الختام يحاول تتبع نتائج ومضامين هذه التفريقات والاختلافات. فهو منهجياً معني بربط نمط الفعل بالنسق ككل، بمعنى آخر: ابراز وظائفه (أي النمط) في داخل النسق. بينما الباحث المتبع لمدخل العملية الاجتماعية فانه معني بايجاد علاقة بين نمط معين للفعل ونمط آخر للفعل أيضاً[3].

ويوضح لنا الباحث ثلاث مشاكل لهذا المدخل وذلك في تعامله مع التغير السياسي. **أولاً**، فان المدخل يركز على **مستويات** التنمية بدلاً من **معدلات** التنمية. ومصدر هذه المشكلة هو ذاته نقطة القوة لدى هذا المدخل ألا وهي امبيريقيته. فتيسر المعلومات الامبيريقية لاثبات صحة المتغيرات فيما يتعلق بالتحليل المقطعي العرضي - Cross Sectional أسهل في حالة التحليل عبر الزمن. هذا الاتجاه الكمي الصارم في جمع المعلومات يجعل من المدخل أكثر اتجاهاً نحو تحليل حالات لمجتمعات متقدمة مبتعداً عن مجتمعات النمو الناقص حيث مشكلة التغير السياسي أكثر جدية وتستحق اهتماماً أكبر.

---

(١) Bill and Hardgrave, Op. Cit., P. 203.

(٢) Lerner, 1958, Karl Deutsch, «Social Mobilization and Political Development», ***American Political Science Review***, Vol. LV, No. 3 (September, 1961), pp. 493 - 514; Raymond Tanter and Manus Midlarsky, «A Study of Revolution», ***Journal of Conflict Resolution,*** Vol. xi (September 1968), pp 264 - 280; Hayward R. Alker and Bruce M. Russell, ***World Handbook of Political and Social Indicators*** (New Haven.:Yale University press, 1964); Phillips Cutwright, «National Political Development: Measurement and Analysis» ***American Sociological Review,*** Vol. xxviii (April 1963), pp.253 - 254;and Michael Hudson, ***Arab Politics: The Search for Legtimacy*** (New Haven: Yale University Press, 1977).

(٣) Huntington. 1971, p. 309.

ثانياً، هناك مشكلة الصحة والمعنى. كيف نستطيع معرفة ما اذا كان تغير اجتماعي ـ اقتصادي معين قد ادى فعلاً الى تغير سياسي معين؟ والمشكلة هنا هي مشكلة تتعلق بمستوى التحليل، اي أنها مشكلة العلاقة بين مستويي التحليل الكلي Macro والجزئي Micro ويعبر هنتينغتون عن هذه المسألة على النحو التالي:

ان العلاقة بين التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية الكلية والتغيرات السياسية الكلية يجب أن تكون مرتبطة عن طريق وسيط هو التغيرات الجزئية في المواقف، القيم، وسلوك الأفراد. وشرح هذه الاخير هو الحلقة الضعيفة في السلسلة السببية المفترض وجودها في معظم التحليلات القائمة على مدخل العملية الاجتماعية[1].

وفي محاولة لحل هذه المشكلة وردم الفجوة، فان الكثيرين من الباحثين المتعاملين مع هذا المدخل وجدوا مخرجاً وملجأً في مفاهيم «الحرمان النسبي» و«التوتر والعدوان»، وغيرها من المفاهيم والفرضيات السيكولوجية والتي لا تعدو أن تكون فراراً الى «الصندوق الأسود» لا غير[2]. ثالثاً، يعاني مدخل العملية الاجتماعية من مشاكل في تعريف المتغيرات السياسية، فهو لا يعدو مجرد ذكر دلالات لقياس هذه المتغيرات وتوفير المعلومات الضرورية لهذه الدلالات[3].

ثالثاً ـ مدخل التاريخ المقارن The Comparative History Approach

من الممثلين البارزين لهذا التيار أو المدخل نجد، بالاضافة إلى آخرين، سيريل بلاك، س. ن. ايسنستادت، دانكوارت روستو، سيمور مارتن ليبست، بارنغتون مور الابن، رينهارد بيندكس، واخيراً، وليس آخراً، اعضاء «لجنة البحث في العلوم الاجتماعية» SSRC في السياسة المقارنة[4]. ونقطة البدء في هذا المدخل ـ وحدة التحليل لديه ـ هي المجتمع ككل متكامل: «ما يعنيه النسق لمدخل النسق ـ الوظيفة، وما تعنيه العملية لمدخل العملية الاجتماعية، هو ما يعنيه المجتمع لمدخل التاريخ المقارن[5].

---

(١) Ibid., p. 310.

(٢) Greene, Op. Cit., p. 218.

(٣) Huntington, 1971, pp. 310 - 311.

(٤) Cyril Black, ***the Dynamics of Modernization*** (New York: Harper and Row, 1966); S.N. Eisenstadt, ***Modernization: Protest and Change*** (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966); Dankwart Rustow, ***A World of Nations: Problems of Political Modernization*** (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1967); Seymour M. Lipset, ***Political Man: The Social Bases of Politics*** (Baltimore: John Hopkins University press, 1981); Barrington Moore, Jr., ***The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*** (Boston: Beacon press, 1966); Reinhard Bendix, «Tradition and Modernity Reconsidered,» ***Comparative Studies in History and Society***, Vol. ix (1967), pp. 294 - 346; Leonard Binder, et al., ***Crises and Sequences in Political Development*** (Princeton: Princeton University press, 1971).

(٥) Huntington, 1971, p. 311.

ان التركيز الأساسي لهذا المدخل هو في المقارنة بين مجتمعين او أكثر وذلك في سبيل الكشف عن أنماط معينة للتطور السياسي وذلك من خلال «مراحل عامة» لا بد وأن تمر المجتمعات من خلالها أو من خلال «قنوات متميزة» لا بـد وان تُعبر. وفي الحقيقـة فان المساهمة الحقيقية لهذا المدخل في أدبيات التنمية السياسية انما تكمن في امبيريقيتها. فكما يقول هنتينغتون، فان المدخل يبدأ «بالمادة الحقيقية للتـاريخ»(١). فهـو يركـز على «الظواهر المتميزة» في افتقاره «للدقة العلمية» وعموميته(٢). وعلى «الظواهر المتميزة في التحديث»، كما أنه يتعامل بشكل رئيسي مع «مراحل خاصة ومعينة في مسيرة مجتمعات خاصة ومعينة »(٣) .

رابعاً ـ نظريات التغير السياسي Theories of Political Change

يعتبر هنتينغتون Samuel Huntington أبرز ممثلي هذه النظريات الجديدة وخاصة في كتـاب أصدره عـام ١٩٦٨ بعنوان : « الضبط السيـاسي في مجتمعـات متغيـرة ». وفي بحث كتبـه عام ١٩٧١ بعنـوان : « في سبيل تغيـر التغير : التحـديث ، التنميـة ، والسياسة»، عبر هنتينغتون عن عدم اقتناعه بالمناهج السابقة وقام بانشاء نموذجه الخاص. ويمكن اعتبار خصائص نموذج هنتينغتون تمثيلاً أيضاً للفـروقات بين مـدخله والأعمـال السابقة في مجال دراسة التنمية السياسية، ويوضح هنتينغتون ذلك بالقول:

هناك خصائص عديدة تميز هذه النظريات الجديدة في التغير السياسي عن الأعمال والمداخل السابقة. أولاً، فان الاطار النظري من الممكن أن يستخدم في سبيل دراسة التغيرات السياسية في المجتمعات عند أي مستوى من التطور والنمو. ثانياً،ان هذه الاطر النظرية اما أن لا تكون متعلقة أو مرتبطة بعملية التحديث أو، في أفضل الحالات، تكون متعلقة او مرتبطة بشكل غير مباشر. ثالثاً، ان المتغيرات والعلاقات التي شكلت محوراً مركزياً لهذه النظريات كانت أساساً ذات محتوى سياسي. رابعاً، ان هذه الأطر النظرية مرنة بشكل كاف لاحتواء مصادر التغير وأنماطه في كل من المحيط المحلي والدولي للنسق السياسي. خامساً، عموماً فان هذه النظريات كانت اكثر تركيباً وتشعباً نسبياً من النظريات السابقة في التنمية السياسية: فهي تحتوي على متغيرات اكثر كما أنها تنظـر إلى العلاقات الأشمل بين هذه المتغيرات(٤).

وفي الحقيقة فان أهم شيء في هذه النظريات وأكبر مساهمة لها هو في تحررها من الغائية، أو الأهداف المحددة مسبقاً، وذلك كما نلاحظ في منهج النسق ـ الوظيفة، والتحرر من تلك المراحل ذات المدى الشامل والواسع والتي تفتقر الى التعريف الدقيق والقياس، وذلك كما في منهج التاريخ المقارن، وأخيراً التحرر من التحليل الكمي الصارم الذي يؤكد الدقة الصارمة على حساب الأهمية، وذلك كما في منهج العملية الاجتماعية. وكذلك فان هذه

---

(١) Ibid., p. 313.
(٢) Ibid.
(٣) Ibid.
(٤) Ibid., pp. 304 - 305.

النظريات تحاول تجنب مصطلحات معينة تتضمن (بشكل غير مباشر) نوع من الغائية وتحديد الأهداف مسبقاً، وذلك كمثل ما لمصطلح «التنمية» من مضامين غائية في المجال السياسي. وفي المقابل، وعوضاً عن ذلك، فان مصطلح «التغيير السياسي» يوظف في هذا المجال ليعكس واقعة مجردة بدون مضامين غائية أو حكم قيمي[1].

قيمة مفهوم التنمية السياسية

لقد كان الافتراض قائماً على أساس أن التنمية السياسية عبارة عن عنصر جزئي من عناصر «أعراض التحديث المتزامنة Syndrome». وهذا الافتراض يتضمن القول بأن التنمية السياسية، أو التحديث السياسي بهذا المعنى، عبارة عن نتيجة حتمية لعملية التحديث وهو دائماً مرتبط بمثال الديمقراطية الليبرالية. هذا الاتجاه أو الافتراض نجده واضحاً في أعمال روبرت دال Robert Dahl وسيمور مارتن لبست Seymour Martin Lipset.

فالنسبة لدال . هنالك عتبتان اقتصاديتان تحددان النتائج أو المخرجات السياسية بشكل عام، وفرصة التنافسية السياسية بشكل خاص. هنالك العتبة العليا حيث يكون متوسط الدخل (أو الانتاج) القومي للفرد ألف دولار أو اكثر (بقيمة الدولار الأمريكي سنة ١٩٧٥) حيث فرص التنافس السياسي مرتفعة. وهنالك العتبة الدنيا حيث الدخل القومي للفرد بين مائة ومائتي دولار، حيث أنه أقل من ذلك فان «فرص الديمقراطية ضعيفة بحيث أن أي فروقات في الدخل القومي للفرد أو تلك المتغيرات المرتبطة بها لا تهم كثيراً»[2].

من العرض السابق يتبين أن ادراك دال للتنمية السياسية هي انها نتاج ضروري لعوامل غير سياسية (العتبتان) وانها ديمقراطية ليبرالية. وفي الحقيقة فان اعتراضين يمكن أن يثارا في وجه هذا الرأي. أولاً، أن العتبتين اللتين يتحدث عنهما دال لا تعكسان أوضاعاً أو حالات واقعية، وبالتالي فان فكرة العتبات الاقتصادية عبارة عن نوع من الاختزال لا مبرر له. فمثلاً، في عام ١٩٧٥ كان متوسط الدخل القومي للفرد في السعودية ٦٣٦٣ دولاراً امريكياً ، ومع ذلك فان السعودية لم تتحول الى الديمقراطية الليبرالية كما أنه ليس هنالك من المؤشرات ما يدل على أنها تتجه نحو التنافسية السياسية أو التعددية. من ناحية أخرى، وفي نفس السنة، كان متوسط الدخل القومي الفردي في الهند ١٤٧دولاراً، ومع ذلك

---

(١) المصدر السابق .

(٢) John P. Entelis, «Oil Wealth and the Prospects for Democratization in the Arabian Peninsula: The Case of Saudi Arabia», in Sherbiny and Tessler, ***Arab Oil: Impact on the Arab Countries and Global Implications*** (New York: Praeger, 1976), p. 80.

فان الهند تعتبر أكبر ديمقراطية ليبرالية في العالم[1]. ثانياً، ان فكرته حول البوليارشي Polyarchy (حكم الكثرة أو التعددية السياسية) تتضمن مفهوم الديمقراطية الليبرالية كمعادل لمفهوم التنمية السياسية. هذا الفهم للتنمية السياسية يمكن أن يدحض لأنه مستغرق وغائي. فهو مستغرق لأنه يأخذ في الاعتبار تجربة مجموعة معينة من المجتمعات المتقدمة تنموياً (الديمقراطيات الليبرالية) ويتجاهل تجربة مجموعة أخرى من المجتمعات المتقدمة تنموياً (الديمقراطيات الشعبية)، وذلك دون ذكر تجربة تلك المجتمعات التي تعتبر في حالة انتقالية. وكما سبق أن ذُكر، فان قيم وغايات حضارة عالمية معينة يمكن أن تأخذ أشكالاً ايديولوجية متعددة وذلك وفقاً لاتجاهات الجماعة أو الجماعات التي تقوم بالتفسير والتأويل. مثلاً، فان مفهوم **المشاركة السياسية** والتمثيل عبارة عن مفهوم أساسي وجوهري في فلسفة حضارة الغرب المعاصرة والسائدة عالمياً. الا أن اعطاء معنى مادياً تجسيدياً لهذا المفهوم يختلف وذلك بناء على قناعات واتجاهات الجماعة المفسرة، والحالة الاجتماعية، والوضع التاريخي، والتحديات المواجهة، وأخيراً متطلبات وظروف الضبط الاجتماعي والسياسي. وعلى ذلك فان المشاركة السياسية والتمثيل من الممكن أن تعني نسقاً انتخابياً متعدد الأحزاب في ديمقراطية سياسية، كما أنه من الممكن أن تعني ديمقراطية اجتماعية بحزب واحد يمثل مجموع السكان ويهيىء الوسائل اللازمة لمشاركة هؤلاء السكان في العملية السياسية.

ان النقطة التي نحاول تبيينها هنا واضحة كل الوضوح: ان التنافسية السياسية لمختلف أشكال الأنساق الليبرالية لا يمكن أن تكون النتيجة السياسية والايديولوجية الوحيدة للتحديث، وليس من الحكمة ربطها بمفهوم واسع متسع مثل التنمية السياسية. ومن الممكن أن يرد على هذه النقطة بالقول بأن إقامة العلاقة بين الديمقراطية الليبرالية والتنمية السياسية هي مسألة تعريفية، أي متعلقة بالتعريف المبدئي. وهذا شيء صحيح. غير أن الالتزام بمثل هذا التعريف سوف يؤدي الى التقليل من القوة التفسيرية والتأويلية للمفهوم، ومن الممكن أن يقودنا كل ذلك الى نوع من اللغو Tautology. وعلى ذلك فان النقد الذي من الممكن أن يوجه الى دال هو التالي: صحيح أن بعض الظروف والشروط غير السياسية ضرورية للوصول والحصول على نتائج سياسية معينة، غير أن طبيعة هذه الظروف والشروط غير مؤكدة ولا واضحة كل الوضوح كما أن نتائجها السياسية ليست ذات طبيعة ايديولوجية مؤكدة وواضحة.

أما أطروحة ليبست فهي كالتالي: «ان مستوى معيّناً من المكاسب الاقتصادية والاجتماعية... يعتبر مقدمة للديمقراطية الليبرالية»[2]. وفي هذا المجال تقف الهند أيضاً

---

(١) بالنسبة لمصدر الأرقام، انظر: ***United Nations Statistical Yearbook,*** 1981.

(٢) Quoted in Hudson, Op. Cit., 1977, pp. 15-16.

كنقيض داحض لهذه الاطروحة. من ناحية أخرى، ما قيل عن دال من الممكن أن يكرر هنا: لماذا الديمقراطية الليبرالية في أشكالها الاجرائية المختلفة؟ هل هي الشكل السياسي التنموي الأوحد للحكومات؟ وفي الحقيقة فان التحليل الذي يركز على خيار واحد وينفي أو يتجاهل بقية الخيارات انما هو تحليل يتضمن خياراً شخصياً وبالتالي حكماً قيمياً. فالمطلوب هو مفهوم أكثر تعبيراً عن الواقع وأقل غائية واستعراقية، أي مفهوم يعبر عن ديناميات الواقع الاجتماعي ـ السياسي وليس رغبات الباحث أو الجماعة التي ينتمي اليها.

ان مصطلح التنمية كما يستخدم في الأدبيات السياسية لا يمكن له أن يصف موضوعياً ديناميات الواقع السياسي في البلدان الاقل نمواً أو ناقصة النمو. ان شكل الحكومة ونتائج التحديث في هذه البلدان «سوف تتحدد بتفضيل وخيارات أولئك المشاركين المنغمسين في سياستها وليس تفضيل وخيارات محللي تلك السياسة»[1].

ان استخدام مفهوم التنمية السياسية يجر معه ثلاث مشكلات لا بد من حلها اذا كان المراد الحفاظ على قيمة المفهوم[2]. أولاً، هنالك مشكلة العلاقة بين التحديث بشموله والتنمية السياسية. فكل الأدبيات السياسية تقريباً تتعامل مع التنمية السياسية على أنها تحديث سياسي، بمعنى أنها نتيجة ضرورية حتمية لعملية التحديث. وقد تبين واقعياً أن مثل هذا الرأي ليس صحيحاً على إطلاقه، فالتحديث قد يقود الى اضمحلال سياسي بدلاً من تنمية سياسية[3].

ثانياً، هنالك مسألة تماسك العلاقة بين عناصر المفهوم. فمثلاً، يعرف باي التنمية السياسية باحتوائها على ثلاثة عناصر أو أوجه أساسية هي: المساواة، القدرة، والتخصيص. غير أنه من وجهة نظر تاريخية امبيريقية فان هذه العناصر الثلاثة في حالة توتر وليس انسجام، وذلك كما يقر باي بنفسه. وفي هذا الشأن يقول باي: «تاريخياً، فان الاتجاه الغالب كان بوجود توتر واضح بين مطلب المساواة، ومتطلبات القدرة، وعملية الوصول الى تخصيص اكبر»[4].

ثالثاً، هنالك مشكلة ما اذا كان المفهوم وصفياً أو غائياً[5]. والحقيقة فان الاتجاه الغالب في الأدبيات هو في استعمال المفهوم بمعناه الثاني. هذا الاتجاه يظهر من الميل الى اعتبار «أي شيء يحدث في البلدان النامية ـ انقلابات، صراعات أثنية، حروب ثورية ـ جزءاً من عملية التنمية، مهما يكون بادياً من تناقض وتقهقر على السطح»[6]. بوجود مثل هذه

---

(١) Kautsky, Op. Cit., p. 13.
(٢) Huntington, Op. Cit., 1971, pp. 301 - 305.
(٣) Huntington, Op. Cit., 1965, PP. 389-393.
(٤) Pye, Op. Cit., 1966, p. 45 - 48.
(٥) Huntington, Op. Cit., 1965, p. 303.
(٦) Op. Cit., p. 390.

المشكلات، فان مفهوم التنمية السياسية يبدو غير ذي قيمة نظرية في الدراسات الامبيريقية وذلك لأنه يخدم **خيارات** معنية عوضاً عن **غايات تحليلية**. وعلى ذلك فاننا نرى أن مفهوم **التغير** يجب أن يحل محل مفهوم التنمية، حيث أنه، أي مفهوم التغير، أكثر واقعية وموضوعية وأقل غائية. فمن موقف الحكم القيمي، فأن **التغير** من الممكن أن يكون نحو الأفضل أو نحو الأسوأ، ومن الممكن أن يكون حسناً أو قبيحاً. الا أن الموقف العلمي الاجتماعي لا يعير كبير اهتمام لمسألة الحكم القيمي، فالهدف في مجال العلم هو فهم أو محاولة فهم الأشياء كما هي عليه فعلاً وواقعاً. وعلى ذلك فان مفهوم التغير يناسب مثل هذا الهدف العلمي أكثر من مفهوم التنمية. ونحن في هذا المجال نتفق مع هنتينغتون حيث يقول ان: «تقليد علماء الاجتماع باستخدام مفهومهم في التغير الاجتماعي أكثر دقة وأنسب من تقليد الاقتصاديين باستخدام مفهومهم في التنمية السياسية»[1].

أين نقف؟

أين يقف المثقف العربي من كل هذا النشاط الثقافي الذي يحاول التنظير له ولمجتمعه (بصفته جزءاً من مجتمعات ما دون النمو). هل يتقبّله جملة وتفصيلاً اعتماداً على مقولة **العمومية** في هذه المفاهيم، أم يرفضه جملة وتفصيلاً اعتماداً على مقولة **الخصوصية** الاجتماعية التي تجعل من الصعب، بل من المستحيل، اطلاق أحكام عامة مع ما يجر اليه هذا الموقف من رفض للتراث الإنساني والاستفادة من تجارب الآخرين، أم يحاول القيام بعملية **توفيق وتلفيق** بين التراث الغربي المعاصر والتراث العربي الإسلامي وذلك في سبيل الخروج بصيغة مرضية عن طريق اعطاء المفاهيم الغربية مضامين حضارية عربية إسلامية؟.

اذا نظرنا الى التاريخ العربي الحديث والمعاصر، فاننا نجد أن موقف النخب الثقافية والسياسية لا يخرج عن هذه المواقف الثلاثة في جوهره (رفض مطلق، قبول مطلق، أو توفيق هو في حالات كثيرة أقرب إلى التلفيق)[2]. وكل هذه المواقف الثلاثة لم تقدم حلاً ثقافياً حقيقاً للأزمة الحضارية التي يعاني منها الوطن العربي منذ بداية وعيه بهذه الأزمة في أعقاب الاحتكاك المباشر الحديث بالغرب المعاصر. أي أن مفكري العرب ومنظريه لم يستطيعوا وحتى هذه اللحظة تقديم رؤية أو نظرية قادرة على استيعاب الأزمة وحدودها ومن ثم طرح البديل النظري القادر على دفع أبناء الأمة الواحدة الى مسار التاريخ الفاعل. فهذه

---

(١) Huntington, Op.Cit., 1971, p.305.

(٢) أنظر إلى كتابات محمد عابد الجابري وكذلك عبد الله العروي بصفة عامة وذلك للتوسع في شرح مثل هذه المواقف .

المواقف الثلاثة مرفوضة من جذورها حيث إن موقف الرفض يعني التقوقع والانعزال في محيط عالمي من ينعزل فيه (ان استطاع) يصبح مجرد تابع لا حول له ولا قوة شاء ذلك أم أبى، وعى ذلك أم كان عنه في ضلال مبين. أما موقف القبول المطلق فهو بالاضافة الى كونه اختياراً واعياً للتبعية الثقافية الايديولوجية (بالاضافة الى الأنماط الأخرى من التبعية الاقتصادية والسياسية) فانه يشكل أيضاً نسفاً لذاتية المجتمع والأمة من جذورها. فذاتية الأمة أو المجتمع إنما تقبع بشكل أو بآخر في تاريخها وتراثها الذي يشكل ذاكرتها وعقلها الواعي واللاواعي. انه سلسلة التجارب المتراكمة التي تنتقل من السلف الى الخلف حاوية في ذلك استمرارية الأمة وديمومتها والتي هي لُب أو جوهر ذاتية تلك الأمة. وفي النهاية فان موقف «التوفيق» و«التلفيق» وان كان يبدو أنه هو الموقف الأسلم والأقرب الى الصحة، الا أن التاريخ العربي الحديث والمعاصر يبيّن أن عملية «التوفيق» هذه هي عملية **كمية** وليست **كيفية**. بذلك نعني محاولة دمج ما لا يدمج ومزج ما لا يمزج وذلك وفق مقولة «نأخذ منهم ما يتفق وقيمنا ونترك الباقي» وقد ترجمت هذه العبارة في كثير من الأحيان على أساس «استيراد» المنتجات المادية لحضارة الغرب المعاصر دون التعرض لمسألة القيم والايديولوجيا (وفق الفهم الشمولي). بمعنى آخر فان هذا الموقف يفصل ما بين منتجات الحضارة المادية وما بين منتجاتها أو افرازاتها الثقافية والايديولوجية، ويدعو إلى أخذ الأولى ورفض الثانية .

وهذا الموقف، في رأينا، يشكل استحالة منطقية واجتماعية في آن واحد. فالحضارة، أية حضارة، هي عبارة عن كل واحد ليست افرازاتها المادية الا نتاج لافرازاتها الثقافية والايديولوجية وهذه بدورها ليست الا افرازاً للنتاج المادي وذلك في وحدة جدلية فاعلة ومنفعلة في آن معاً. والاستحالة تنبع، من الناحية السوسيولوجية، من استحالة الجمع «الكمي» بين الشق المادي لحضارة ما والشق الثقافي الايديولوجي لحضارة أخرى. وهذا هو المأزق الذي وجد أرباب هذا الموقف أنفسهم فيه سواء كان هؤلاء نخباً ثقافية ايديولوجية أو نخباً سياسية، وساء كان أرباب هذا الموقف أو الاتجاه من المحافظين أو من أنصار الاتجاه الثوري سواء الحاكم أو المعارض[١].

ونحن هنا، حقيقةً، لا نريد الاسترسال في مثل هذا الأمر حيث أن الأدبيات التي تناقش مثل هذه المعضلات والإشكالات عديدة بصفة كافية لأن تسلط الضوء على جذور المشكلة وأبعادها المختلفة وذلك من الناحية الوصفية البحتة. ان المراد هنا، وبصفة موجزة غاية الايجاز، هو تلمّس مفتاح أو شبه مفتاح أو ما يؤدي الى مفتاح لحل الاشكال والمعضلة. قلنا ان مواقف المثقفين العرب (الدينيون والعلمانيون، الثوريون والمحافظون،

---

(١) انظر على سبيل المثال، محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة: ١٩٨٢). وكذلك مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٨).

أصحاب **الأصالة** وأصحاب **الحداثة**) ومن ناحية تحليلية تعرّي بنية العقل ذاتـه، هم في خاتمة المطاف اما أرباب رفض مطلق أو قبول مطلق أو مزيج تلفيقي من هذا وذاك، وكل هذه المواقف لا تحل اشكالاً ولا تفتت معضلة أو مشكلة. ان المطلوب في هذه المرحلة التاريخية الحرجة (وكل فترة تاريخية هي فترة حرجة في حقيقة الأمر) هو سيادة **العقل النقدي** لدى المثقف العربي خاصة ومثقف العالم الثالث عموماً، وذاك يعني أول ما يعني التخلص بوعي كامل من محددات **العقل الدوغماتي** بكافة تفرعاته الايديولوجية والخطابية سواء ما كان منها يتجه شرقاً أو غرباً وما يتجه منها الى أعماق التاريخ يستفتيه او ما يسبح منها في عالم الجغرافيا يستنطقه. وعندما نقول سيادة العقل النقدي والتخلص من العقل الدوغماتي فان ذلك يفرض علينا بادىء ذي بدء التخلص من فرضية نجدها سائدة في حنايا العقل العربي قديمه وحديثه ألا وهي فرضية الحقيقة المطلقة في مقابل النسبية وحركية الحياة والتاريخ. فمن الملحوظ أن المثقف العربي على اختلاف مواقعه الايديولوجية والمعرفية والاجتماعية، يشكل البحث عن الحق المطلق ثابت الثوابت في تنظيره وخطابه سواء كان ذلك بشكل واع أو غير واع. ولأجل ذلك، كما أرى، فان حياتنا الثقافية والعقلية وان كان ظاهرياً تتصف بالتعددية الا أنها هيكلياً ليست الا انبثاق لعقليـة واحدة ونظـرة أحاديـة واحدة للكـون والمجتمع، ولأجل ذلك عجزت النهضة العربية المعاصرة عن تحقيق **النهضة** وعجزت الثورة عن تحقيق **الثورة** وعجـزت الأصالة عن تحقيق **الأصالة** وكذلك الحداثة عجزت عن تحقيق **الحداثة**.

ان المطلوب اذن هو عقل نقدي وهذا لا يكون الا بالغاء محددات العقل الدوغماتي من حياتنا، ولا يكون ذلك الا باعتناق النسبية وديمومة الحركة، وكل ذلك لا يكون الا بنوع من **الثورة المفاهيمية** في الحياة العقلية العربية. ثورة مفاهيمية شبيهـة بتلك الثـورة التي استهلها عصر النهضة الأوروبية حيث كان الانقلاب الجذري في نظرة الإنسان الى نفسه والى مجتمعه والى الكون من حوله. بمعنى آخر، فنحن بحاجة الى نوع من النظرة النقدية التي تعيد موضعة الإنسان بالنسبة الى نفسه (مفهومه عن نفسه) وبالنسبة الى مجتمعه وبالنسبة الى الكون الذي يعيش فيه. وعندما نقول نظرة نقدية أو عقل نقدي فان البعض قد يعتقد أن ما نقوله هنا ليس الا جزءاً من موقف القبول المطلق بالغرب ومفاهيم الغرب والـذي انتقدناه بدءاً وان ذلك سوف يؤدي الى انقطاع كامل وجذري مع التراث والتاريخ الخاص بنا كأمة وجماعة. نرد هنا فنقول ان المسألة ليست كذلك، فالنظرة النقدية أو العقل النقدي يقف دائماً موقف «المرتاب» أو الشاك تجاه ما يأتيه من هنا أو هناك، من أعماق التاريخ أو من مجاهل الجغرافيا فيصبغ كل ما يأتيه وفق ما تقتضيه حركة التاريخ والمجتمع غيـر ناسف في ذلك عمومية المفهوم أو خصوصية المجتمع الذي يعمل فيه. ان القبول المطلق أو الرفض المطلق أو التلفيق الكمي هي مواقف دوغماتية في جوهرهـا حيث أنها تـأخذ كـلاً أو ترفض كلاً دون مراعاة عامل الحركة في التاريخ والمجتمع .

هل معنى ذلك أننا بحاجة الى نوع من الديكارتية؟ الجواب نعم ولكن دون أن تتحول الديكارتية ذاتها الى نوع من الدوغما أو الايديولوجيا المهيمنة ذات النص المغلق، وذلك كله لا يحدث الا اذا كان الحس النقدي هو السائد والعقل الشاك هو المسيطر. بغير ذلك فانني أعتقد أننا سنبقى ندور في تلك الحلقة المفرغة التي لا أول لها ولا آخر بغض النظر عن هذا الكم الهائل من الايديولـوجيات وذاك التـراكم المفرط لمفـردات الخطاب ذاتـه، وسيبقى الآخرون ينظرون لنا ويطبقون علينا ما ينظرون سواء كرهناهم أم أحببناهم، وسواء رفضناهم أم قبلناهم. فالمسـألة ليست في مجرد الرفض والقبول ولكنها في ارادة كل ذلك وهو ما لا يكون الا من خلال ثورة مفاهيمية منهجية تنقلنا من زوايا الـدوغما المغلقة الى عوالم النقد اللامحدودة.

القسم الثاني

حول الوضع الايديولوجي العربي

الفصل الثالث

الوطن العربي: البحث عن ايديولوجيا(*)

إن هذا الفصل لا يعدو أن يكون استفساراً حول الوضع العربي العام، وما وصلنا اليه من طريق يبدو وكأنه مسدود. فمنذ ما يسمّى بعصر النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وفي أعقاب المواجهة الأولى بين العرب والآخرين (هم هنا الغرب)، وحتى هذه اللحظة، تجاذبت العرب من محيطهم إلى خليجهم تيارات فكرية مختلفة، كانت بالضرورة ايديولوجيات سياسية متنافرة متناقضة متصارعة من اقصى اليمين إلى اقصى اليسار مروراً بالوسط، ومن الرجعية في طرفها الأدنى الى التقدمية في طرفها الأعلى، ومن التقوقع الكامل في التراث الى الرفض الكامل لهذا التراث والسباحة في تيار الدعوة الى الثورة الدائمة والمستمرة، الى غير ذلك من مفاهيم لا يتجاوز مضمونها وخطابها الفكرة ذاتها(١). ومن الدروشة الى البوهيمية، تقوم نظم وتسقط اخرى، ويأتي المد فلا يلبث الجزر ان يسود، وتارة نحن أمة عربية وأخرى نحن حرّاس الإسلام، وفي موقع نحن حراس الإسلام، وفي موقع نحن جزء من تراث النضال الإنساني الأممي وفي آخر نحن وطنيون اقليميون، ومرة نحن قوميون واخرى أمميون، وتارة نحن انسانيون على الاطلاق وأخرى مسلمون. هذه هي خلاصة او موجز تاريخنا العربي المعاصر ولأكثر من قرن من الزمان. نحن، وحتى الآن، لا نزال في مرحلة التجربة والخطأ فيما يتعلق بالأسئلة المصيرية، والمتعلقة بوجودنا كأمة وجماعة في مقابل الأمم والجماعات الأخرى. ما زلنا نقف حيارى أمام اسئلة قد تبدو بسيطة تجاوزتها الأمم والجماعات من حولنا مثل: من نحن وأين نقف وما هي حقيقة انتمائنا؟ كل ذلك على الرغم من الكم الهائل من التيارات الفكرية والايديولوجيات السياسية التي خبرناها ونخبرها. وكذلك التجربة التاريخية التي سرناها وصرناها. وعندما أقول نحن، فإنني أقصد المثقف ورجل الشارع على السواء، النخبة والقاعدة. فالأول ما زال يعيش في حلم ذهبي ومثال افلاطوني، قد يكون مستقى من زمان أو

(*) نشر في مجلة «المستقبل العربي»، العدد ١١٠ ابريل (نيسان) ١٩٨٨.

(١) انظر في هذا المجال: عبدالله العروي **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (بيروت :دار الحقيقة ١٩٨١)، ومحمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة ١٩٨٢).

مكان لا يمت الى الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما بأي صلة. والثاني، وهذه هي مأساة الانسان العربي الحقيقية، يعيش هامشياً ويموت هامشياً غير مدرك لماذا ولد وكيف عاش ولماذا مات. هذا الجهل، الذي قد يبدو بسيطاً لمسألة بسيطة هي من نحن وأين نقف، هو العلة الأساسية لكل المشكلات والاشكالات التي واجهناها ونواجهها خلال تاريخنا المعاصر ولحظتنا الراهنة .

إن الكثير من أقطار الوطن العربي قد حقق، وبشكل نسبي، ما يمكن ان يسميه أو يعتبره دارسو السياسة والاجتماع والاقتصاد في الغرب الرأسمـالي تطوراً أو تنميـة او تقدماً، إلا أن مثل هذا التقدم وهذه التنمية ما هي إلا أمور سطحية لا تمس الجوهر أو الذات الفاعلة، وأقصد بذلك الانسان العربي على اختلاف مستوياته الثقافية وطبقاته الاجتماعية، وذلك لأن مثل هذه التنمية وذاك التقدم، هي امور تابعة ومرتبطة بالمركز الحضاري الغربي، سواء كنا نتكلم بنيوياً أم ثقافياً ـ ايديولوجياً. فمثقفونا يمارسون أحلام يقظة في ظل أسر الكلمات والمفاهيم والايديولوجيات المجردة، مما يسقطهم في مزالق الاغتراب وهوة العزلة الاجتماعية واللافاعلية كنتيجة لكل ذلك. وطبقاتنا الاجتماعية ليس لديها وعي بكينـونتها الطبقية في المقام الأول، فتمارس وظيفتها الاجتماعية عشوائياً وفق نمط فردي غارق في الغيبوبة الاجتماعية، تتقاذفه شتى الاتجاهات ومختلف انواع الوعي الزائف، وكلها لا تعبّر عن وعي يتمثل بحقيقتي الزمان والمكان، وبالتالي، تتحول الى كم بشري هامشي لا اثر اجتماعـياً فعلياً له . والجماهير ، على اطلاق الكلمة ، هي بدورها عبارة عن كم بشري وجد نفسه في هذه الحياة بفعل الصدفة، فيعيشها تلقائياً وعشوائياً مما يسلب واقعه الاجتماعي من كل فاعلية وأثر .

إن مشكلتنا الأساسية في الوطن العربي هي مشكلة ايديولوجية بشكل خاص، وكل اشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول. فإشكالية الأصالة والمعاصرة، العروبة والإسلام، التراث والثورة، الاستقلال والتبعية، الدين والدنيا، الدين والدولة، الى غير ذلك من إشكالات، ما هي إلا انعكاس وتجسد للفراغ أو الضياع الايديولوجي او الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه كأمة، يفترض فيها وحدة الوعي كتعبير عن وحدتها ذاتها. هذا لا يعني إنكار أهمية وتأثير الاشكالات البنيوية التي ورثناها ـ أو أورثناها ـ خلال تاريخ طويل من القمع والاستبداد والاستعمار والاستقلال السياسي الناقص أو المشوّه، إلا أنه، وفي وطننا العربي، فإن هـذه الاشكالات البنيـوية تحـولت الى تابـع أو دالة الايـديـولـوجيـا (أو الايديولوجيات) السائدة، والتي هي بدورها مجرد تعبير عن الضياع او الفراغ الايديولوجي الذي نعيشه. فهذه الايديولوجيات السائدة والتي خبرناها خلال تاريخنا المعاصر، ليست الا تعبيراً عن الاستلاب الثقافي العام الذي يعيشه الوطن العربي، فهي ايديولوجيات بعيدة كل البعد عن نبض التاريخ العربي (والذي يشكل شخصية الأمة وذاكرتها بغض النظر عن قبولنا او رفضنا له) ولا تعكس او تعبّر بأي شكل من الأشكال عن طبيعة البنى الاجتماعية

والثقافية السائدة، ولا كيفية تغييرها ـ في حالة إرادة ذلك ـ تغييراً يستوعب الواقع والتاريخ، لا تغييراً ينفصل عنهما فيفقد فاعليته ويشوّه تلك البنى زيادة على ما هي فيه من تشويه، وتكون النتيجة في خاتمة المطاف، تجذيراً فعلياً للتخلف وتوطيداً للتقدم او التطور السطحي المرتبط بجميع مستوياته العليا والدنيا، الفوقية والتحتية بالغرب، والغرب الراسمالي بخاصة، مما يحولنا الى أتباع وعبيد لأسياد هنا وهناك .

إن جميع المشكلات التي يثيرها المجتمع او يفرزها، إنما تصل الى الذهن أو الوعي عن طريق وسيط معين. هذا الوسيط هو الايديولوجيا، فإذا ما كانت هناك فجوة أو عدم اتساق بين الايديولوجيا والواقع الذي تريد نقله، فإن مثل هذا الواقع يتحول الى شيء أشبه ما يكون بجنين مشوّه. بمعنى آخر، يتحول الواقع المنقول الى لاواقع، وتكون النتيجة وعياً زائفاً أو مخدراً غير قادر على اعطائنا صورة حقيقية عمن نحن وإلى أين نسير. يؤدي مثل هذا الوضع ـ أي الواقع المشوّه والوعي الزائف ـ إلى نوع من فقدان الذات، تكون أبرز مؤشراته غربة المثقف واستلابه وهامشية الجماهير وتعطيل الصيرورة التاريخية الاجتماعية، وهذه كلها مؤشرات يزخر بها الوطن العربي المعاصر .

كلنا يعرف عبارة كارل ماركس الشهيرة، والتي يمكن اعتبارها ايجازاً وتلخيصاً للمنهج الماركسي برمته، والتي تقول: «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم»[١]. وهذه مقولة ذات مصداقية معينة الى حد بعيد وكبير إذا كان المقصود بها تشكيلات اجتماعية ذات حركة ذاتية مستقلة، وذلك مثل المجتمعات الأوروبية الغربية في بداية بزوغ الراسمالية وخلال عهد الثورة الصناعية الأولى، وكذلك معظم المجتمعات الإنسانية قبل ان تتداخل وتندمج على شكل منظومة عالمية واحدة، خاضعة بالفعل لمركز حضاري معين وموحد، منه تستمد مثلها وقيمها نتيجة الهيمنة العامة لهذا المركز. أما إذا كان المراد بهذه المقولة تطبيقها على مجتمعات ذات حركة ـ أو تطور ـ تابع أو غير مستقل، وذلك مثل المجتمعات التي أصبحت موضوعاً للممارسات الاستعمارية ـ سواء مباشرة ام بشكل غير مباشر ـ والتي يشكل الوطن العربي جزءاً لا يتجزأ منها، فإن الصورة قد تكون مغايرة ـ وهي كذلك ـ لهذه المقولة الى حد بعيد. ففي هذه المجتمعات، فإن الوعي السائد والايديولوجيا السائدة ليسا أموراً ذاتية منبثقة عن فعالية وحيوية البنى الاجتماعية القائمة، بقدر ما هما وعي«منقول» وايديولوجيا «منقولة». فلا الوعي ولا الايديولوجيا في هذه الحالة يعكسان حركة المجتمع الفعلية، أو العلاقات القائمة بين مختلف وحدات هذا المجتمع على اختلاف أنواعها ومستوياتها من فئات و طبقات، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، فإن العلاقات الاجتماعية القائمة او المستندة الى بنى اقتصادية واجتماعية هي مزيج من المفروض والموروث، تعزّز بدورها ايديولوجيا فجة، ما

---

(١) Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York: International Publishers, 1970), p.21.

هي الا انعكاس لواقع فج، تكون الأساس الذي من خلاله ينظر المجتمع ووحداته الى نفسه ومحيطه الاجتماعي والعالم من حوله من خلاله .

بمعنى آخر، أصبح لدينا مستويان أو نمطان من الأيديولوجيا: أحدهما منقول، ولذلك فهو يعزز وعياً زائفاً، والآخر موروث ومفروض ـ نتيجة كون البنى التي تشكل بنيته الأساسية موروثة مفروضة ـ يعزز وعياً فجّاً، مشوهاً هو أساس ومعيار السلوك لدى الوحدات الدنيا في المجتمع العربي. ومن هذه الثنائية الايديولوجية في الوطن العربي، وكذلك تهافت الخطاب الوارد في هذين المستويين من الايديولوجيا، تبرز اشكالياتنا المعاصرة التي هي أسس التخبط الذي عانيناه وما زلنا نعانيه منذ اللحظات الأولى لما يسمى بعصر النهضة العربية . إذاً هنالك فجوات في حياتنا الثقافية والايديولوجية لا مناص من ردمها إن كان هنالك أمل في « النهضة » وفق تعبير القرن الماضي . فجوة بين الايديولوجيا السائدة نخبوياً ، والوعي السائد قاعدياً والقائم على بنى وعلاقات اجتماعية فعلية لا تجد تعبيراً فعلياً عنها في الايديولوجيا السائدة ، وهنا يكون الانفصام وتكون الغربة سواء لدى النخب ـ وبخاصة الثقافية ـ التي لا تجد في القاعدة ما تتوقع ، أم في القاعدة التي لا تشعر أساساً بالنخب . كل ذلك أوصلنا إلى تخبط عنيف ووعي أعمى ، ليس أدل عليه من مؤشرات ازدواجية السلوك في الوطن العربي[1] .

ويبرز لنا الروائي العربي السوداني الطيب صالح في روايته **موسم الهجرة الى الشمال**، صورة فنية رائعة للمعنى الذي أردناه من خلال هذه المقدمة. ففي احد المقاطع، يقول احد ابطال الرواية: «كل الذي يفلحون فيه (اي النخب السياسية) يجيئون الينا مرة كل عامين او ثلاثة بجماهيرهم ولواريهم ولافتاتهم... يعيش فلان ويسقط علان. كنا مرتاحين ايام الانكليز من هذه الدوشة. وبالفعل يمر بنا جمع من الناس في لوري قديم وهم يهتفون: «عاش الحزب الوطني الديمقراطي الاشتراكي». هل هؤلاء الناس الذين يطلق عليهم «الفلاحون» في الكتب؟ لو قلت لجدي ان الثورات تصنع باسمه، والحكومات تقوم وتقعد من اجله لضحك»[2] .

هل هناك نقد للايديولوجيا الديمقراطية والحل الليبرالي عندما يكون بمعزل عن التفاعلات الحقيقية للتشكيلة الاجتماعية أكثر من هذا؟ وفي موضع آخر، يصف لنا الطيب صالح واقعاً آخر عندما يقول على لسان احد أبطال الرواية: «الدنيا لم تتغير بالقدر الذي تظنه. تغيرت أشياء. طلمبات الماء بدل السواقي، محاريث من حديد بدل محاريث الخشب. أصبحنا نرسل بناتنا للمدارس. راديوهات. اوتومبيلات. تعلمنا شرب الويسكي والبيرة بدل

---

(١) لعل افضل دراسة موجودة حول مسألة الازدواجية هذه هي كتاب: توفيق الناصر، **الخداع الذاتي ومفترق الطرق: نقد اجتماعي تحليلي مقارن**، لا يوجد ذكر لاسم الناشر أو سنة النشر، مع ذلك، فإن مضمون الكتاب، من افضل ما يمكن ان يوجد في هذا المجال.

(٢) الطيب الصالح، **موسم الهجرة الى الشمال** (بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ٦٨.

العرقي والمريسة. لكن كل شيء كما كان (أي البنى والعلاقات الاجتماعية)... الدنيا تتغير حقيقة حين يصير أمثالي (وهو على فكرة فلاح بسيط في الرواية) وزراء في الحكومة... وهذا طبعاً من رابع المستحيلات»[1]. ولا أظن أن هناك نقداً لايديولوجيا التحديث، وفق مفهوم علماء الاجتماع في الغرب، اكثر او أبلغ من ذلك .

حقيقة الأمر، فقد وجدت نفسي مجبراً على هذه المقدمة الطويلة قبل البدء بمتن الدراسة، وذلك في سبيل إعطاء فكرة ارجو ان تكون ضافية للفكرة الجوهرية والرئيسية لهذه الدراسة بشكل عام. وعلى ذلك، فإن خير بداية هي في إيضاح معنى أو معاني مفهوم الايديولوجيا (او الأدلوجة كما يفضل ان يدعوها عبدالله العروي) والتي تشكل العمود الفقري للفذلكة السابقة .

أولاً: في معنى الأيديولوجيا

إن مشكلة التعريف في القضايا والدراسات الاجتماعية - ولا أريد القول العلوم الاجتماعية، حيث إنني اقف موقفاً حذراً من مسألة العلم في هذا المجال - ليست بالمشكلة السهلة. ومع ذلك، فإنه من الضروري جداً ان يقوم الدارس او الباحث الاجتماعي بتحديد المعاني الدقيقة للمصطلحات التي يوظفها في دراسته، وذلك في سبيل تكوين ارضية مشتركة بينه وبين من يريد ايصال نتائج دراسته اليه. فكما كان فولتير يردّد في القرن الثامن عشر من ضرورة تحديد المفاهيم بين المتناقشين قبل الدخول في النقاش، فإننا نؤكد هنا مقولته تلك ونسعى لتحديد الفاظنا ومفاهيمنا. ومشكلة تعريف الايديولوجيا تكاد تكون طاغية على عصر بأكمله وأشمله، بمفكريه وتياراته الفكرية، وذلك منذ أن برز هذا المفهوم بصراحة ووضوح على يد المفكر الفرنسي الكونت أنطوان ديستون دوتراسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦)، مروراً بهيغل وماركس ومانهايم وانتهاء بعصرنا الحاضر. ودانيال بل الذي أعلن - وفق مقولته ومقولة مرجعيته الثقافية - نهاية عصر الايديولوجيا[2].

إذا نظرنا إلى الأصل اللغوي للكلمة، فسنجد أنها تتكون من جزءين أو مقطعين: (Idea) وتعني، فكرة، و(Logos) وتأتي بمعنى علم[3]. اي أن المعنى اللغوي أو الحرفي

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢) للتوسع في دراسة افكار هؤلاء المفكرين حول الايديولوجية، انظر على سبيل المثال: Daniel Bell, *The End of Ideology* (Illinois: Press of Glencoe, 1960); Karl Manheim, *Ideology and Utopia* (New York: HBJ, 1936), and Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1970).

اما بالنسبة الى مجمل أفكار دو تراسي، انظر: جورج طرابيشي، **الماركسية والايديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

(٣) انظر في هذا المجال: *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), vol.2, pp. 552 - 559.

للايديولوجيا هو «علم الأفكار»، وهذا هو المعنى الذي قصده دوتـراسي عندما أبرز هذا المفهوم بوضوح الى مسرح الفكر وتاريخ الأفكار. فهو يعرّف الايديولوجيا على أنها: «العلم الذي يدرّس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمـة أفكار، أي مجمـل واقعات الـوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها لا سيما أصلها»(١). وقد كان هدف دوتـراسي من انشاء مثل هذا العلم هدفاً ثورياً، حيث انه عاش في فرنسا خلال ما يطلق عليه اسم عصر التنوير أو عصر العقل، حيث وصل الإيمان بالعقـل وقدراته درجة التأليه عند مفكرين عاشوا في الفترة التي كانت تختمر فيها عجينة الثورة الفرنسية الكبرى، وفي عصر انقلبت فيه المفاهيم وحاول فيه الإنسـان ـ أي الإنسان الأوروبي ـ إنشاء تاريخه من جديد وتشكيل المستقبل على هدى رب العصر الجديد أي العقل. وعلى ذلك، فإن هدف العلم الجديد، أي الايديولوجيا، كان نفي صفة الخلود والقداسة عن افكار ومعتقدات كان يظن أنها باقية ما بقي الدهر، وذلك لأنها من طبيعة الأمور، وتبيان أن الأفكار لا تعدو أن تكون مجرد علاقة معينة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن مسألة الأفكار لا تعدو أن تكون، كغيرها من المسائل، خاضعة لديناميكية ابستمولوجية (معرفية) معينة من الممكن كشفها وسبر أغوارها، وبالتالي رفع القداسة والخلود عما كان يظن بأنه خالد مقدس. بمعنى آخر، كانت الايديولوجيا كعلم ناشىء امتداداً للفلسفة المادية العقلانية التي كانت تبسط نفوذها على ذلـك العصر (والتي هي بـدورها ايـديولـوجيا ذلـك العصر وفق مفهـوم هيغل ومـانهايم للايديولوجيا). وليس أدل على ذلك من أن أصحاب هذا العلم الناشىء، وعلى رأسهم دو تراسي، كانـوا من المتأثـرين بالنـزعات المـادية والحسيـة في الفلسفة بصفـة عامـة، وبالفيلسوف الفرنسي المادي كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) بصفة خـاصة(٢).

ومع ظهور نابليون بونابرت، أخذت الايديولوجيا تكتسب معنى سيئاً على أنها مجرد حلم لا صلة له بالواقع الملموس، وبالتالي فهي عبارة عن «حذلقة فكرية»، وهذا هو المعنى الذي أراده نابليون في مناظرته الشهيرة مع أعضاء شعبة العلوم الأخلاقية والسياسية في معهد فرنسا (الأكاديمية)، عندما أراد ازدراءهم والسخرية منهم حينما عارضوا اطماعه الاستعمارية ونزعاته السلطوية(٣). غير أن مدام دي ستال، نصيرة العلم الجديد، قامت بالرد عليه عن طريق اشتقاق أو استحداث مصطلح جديد اطلقت عليه اسم «ايديوفوبيا»، ويعني الخوف من الأفكار، محاولة منها القول بأن سخرية نابليون من الايديولوجيا والأيديولوجيين، تعكس خوفاً منهما اكثر من كونها ازدراء. وهذا الخوف إنما يكمن في القدرة الكامنة للأيديولوجيا في التغيير والتأثير، وبالتالي فهي ليست مجرد أضغاث أحلام(٤).

---

(١) نقلاً عن: سمير ايوب، **تاثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٩.
(٢) انظر في هذا المجال: زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٢٤١ ـ ٢٦٨.
(٣) أيوب، المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠، وإبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.
(٤) طرابيشي، **الماركسية والايديولوجيا**، ص ١٥ .

ومع مجيء القرن التاسع عشر، تظهر لنا أسماء بارزة ذات تأثير كبير على تطور مفهوم الايديولوجيا. من أبرز هذه الأسماء، إن لم يكن أبرزها، جورج فلهلم فردريك هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). ولعلنا نلاحظ أن كل هذه الأسماء هي لمفكرين وفلاسفة المان، وهذا بدوره يعكس حقيقة أن عرش الفلسفة والفكر المجرد، قد انتقل خلال هذا القرن من فرنسا الى المانيا. فخلال القرن السابع عشر، كانت الفلسفة انكليزية الجذور، وفي القرن الثامن عشر فرنسية، وفي القرن التاسع عشر المانية (وذلك باتساق شبه تام مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية في تلك البلدان). غير أن مناط الحقيقة اختلف مع انتقال الفلسفة من فرنسا الى ألمانيا. ففلاسفة التنوير عقلنوا العالم وألّهوا العقل، وأصبح ما يتعارض مع العقل والعقلانية ـ وإن كان ذا واقع موضوعي ـ منافٍ للحقيقة مجافٍ للصواب. بمعنى آخر، جعلت الفلسفة الفرنسية خلال القرن الثامن عشر من العقل مناط المطلق. وبانتقال عرش الفكر خلال القرن التاسع عشر الى المانيا، انقلب المفهوم وأصبح التاريخ، بدلاً من العقل، هو مناط الحقيقة ومناط المطلق .

إلا أن الانتقال من مفهوم العقل الى مفهوم التاريخ ليس انتقالاً جذريا كما قد يتبيّن لأول وهلة. فسواء تكلمنا عن العقل عند مفكري الأنوار أم التاريخ في الفكر الألماني، فسنجد في خاتمة المطاف، ان العقل بقي في الفكرين هو مناط الحقيقة وإن تغيرت الألفاظ. فالعقل عند مفكري الأنوار هو **كينونة**، بينما هو في الفكر الألماني، وبخاصة هيغل، **صيرورة**. فالتاريخ الذي يتحدث عنه مثلاً هيغل، وحتى ماركس، هو تاريخ «معقلن» وليس التاريخ المعتاد. فهو كيان يشعر بذاته واعٍ بحاله، غائي المسار. بمعنى آخر، فإن هيغل (وهو من ابرز رموز الفكر الألماني)، يقرأ التاريخ في العقل، ويقرأ العقل في التاريخ، وذلك على وزن مقولة محمد عابد الجابري عند حديثه عن السلفية بأنها :«تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ»[1]. ومسألة علاقة العقل بالتاريخ واضحة عند هيغل ولا تحتاج الى كبير نقاش، ولكن قد تكون المسألة المبهمة هي علاقة العقل بالتاريخ عند ماركس الذي قلب هيغل وأعاد الى الجدل وضعه الصحيح كما يقال. فالتاريخ عند ماركس هو تاريخ **العمل** وانتاج وسائل الحياة المادية، وما يتفرع من ذلك من علاقات انتاجية، وبالتالي اجتماعية، تشكل بنية تحتية تقوم عليها بنية فوقية تتكون من تفرعات الذهن بجميع صورها. كل هذا معلوم مفهوم، ولكن أين العقل في كل ذلك؟ إنه في الجدل أو الديالكتيك ذاته الذي يشكل منهج ماركس في نظرته إلى التاريخ. فجوهر الجدل واحد سواء عند هيغل أم ماركس: عملية صيرورة غائية تسير وفق قوانين ثابتة هي المنطق عند هيغل، وقوانين المادة والتاريخ عند ماركس. إن مجرد القول **بالغائية والقانون** يفترض وجود العقل كمسيّر، إذا لا غاية ولا

---

(١) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٦٦.

انتظامية من دون عقل، وهذا هو جوهر الفكر الماركسي، وهو لا يتنافى في جوهره هذا مع الفكر الهيغلي وإن قيل ان الأول مادي والثاني مثالي[1] .

لقد كان هدف هذه الفذلكة السابقة هو إبراز أن جوهر الايديولوجيا عند كل من هيغل وماركس (والفكر الألماني بصفة عامة بما في ذلك نيتشه وفرويد) هو واحد، ويشترك معهم في هذا الجوهر ايضاً مفكرو الأنوار. يقول عبدالله العروي: «إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومىء اليها، وبتأويل ذلك الإيحاء نكشف عن الحقيقة المستورة»[2]. فهي، أي الأفكار، لا تعكس الحقيقة المطلقة عند هيغل إلا جزئياً في كل مرحلة تاريخية، فهي «حقيقة ولا حقيقة»، وبالتالي، فإن الأفكار المرحلية لا يكتشف معناها الحقيقي الا بربطها بالحقيقة المطلقة التي هي في حالة صيرورة، أما بأخذها جزئياً أو انفرادياً فهي لا تؤدي الى شيء حقيقي. وعند ماركس، فإن الأفكار (الايديولوجيا) ما هي الا قناع للمصالح الطبقية، وعند مفكري الأنوار، فإن الأفكار (التقاليد) ما هي الا ستار للاستبداد، وعند نيتشه، فإن الأفكار (الأوهام) ستار للغل، وعند فرويد، فإن الأفكار (التبريرات) ما هي الا قناع لمعارضة الرغبة[3] .

أما بالنسبة الى كارل مانهايم (أبرز مؤسسي سوسيولوجيا المعرفة)، فإنه يفرّق بين نوعين من الأيديولوجيا: جزئية وكلية. الجزئية تعني الوقوف موقف الشك والريبة من أفكار الخصم، على أساس انها (أي الأفكار) ما هي الا قناع او ستار (بشكل واعٍ وفق درجات متفاوتة) لموقف الخصم الحقيقي الذي لا يتفق الاعتراف به مع مصالحه. بمعنى آخر، فإن المعنى الجزئي للايديولوجيا ذو مضامين وتشعبات سيكولوجية. اما المفهوم او المعنى الكلي للايديولوجيا، فإنه ينصبّ على النمط العام لتصورات حقبة تاريخية معينة أو طبقة او جماعة، وذلك فيما يتعلق بوجودها الاجتماعي او النمط السائد للفكر، وهذا المعنى هو الأقرب الى التصور الهيغلي والماركسي[4]. وسواء أكنا نتحدث عن المفهوم الجزئي ام الكلي، فإن المعنى متقارب: فالمفهوم الجزئي يقودنا الى الايديولوجيا كقناع او ستار، والمفهوم الكلي يقودنا الى النسبية والنقص، وهذا هو جوهر هيغل .

أما الاستعمال المعاصر في أدبيات العلوم السياسية، فإن الايديولوجيا عبارة عن: «مجموعة من الأفكار التي تتضمن رؤية ومخططاً للتغير الاجتماعي. فالايديولوجيات... عبارة عن انماط من القناعات السياسية التي تبرز رؤى معيارية في الحياة السياسية. وهذه الرؤى... عادة ما تتضمن مواقف محددة جداً حول طبيعة الانسان، والعلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، والعلاقة بين الاقتصاد والسياسة في المجتمع، وكذلك أهداف وغايات

---

(١) انظر في هذا المجال: هربرت ماركوزه، **العقل والثورة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ١٩٧٠).

(٢) عبدالله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٨٣)، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤) Manheim, *Ideology and Utopia*, pp. 55 - 59.

السياسة بشكل عام»[1]. وفي هذا التعريف، الذي يمكن اعتباره نموذجاً لكل أنماط التعريف في العلوم السياسية، فإننا نلاحظ أن التركيز منصبّ على وظيفة الايديولوجيا وبنيتها الخارجية وشكلها العام. أما البنية الداخلية و«المعنى الحقيقي» لها، والذي تميّز به تعريف المفهوم خلال القرن التاسع عشر، فقد اختفى في المفهوم المعاصر الشائع .

وإذا ما أتينا إلى مفكرينا العرب، فسنجد أن هنالك ثلاثة مفكرين بشكل أساسي هم من أبدى اهتماماً بموضوع الايديولوجيا: نديم البيطار، ناصيف نصّار، وعبدالله العروي[2]. يعرّف البيطار الايديولوجيا بأنها:«أية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته»[3]. وهذا تعريف هيغلي، كما يلاحظ ذلك عبدالله العروي بحق[4]. أما ناصيف نصار فهو يعرّف الايديولوجيا بأنها: «نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل اساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة... وما الايديولوجية سوى شكل من اشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها الاجتماعية التاريخية»[5].

أما عبدالله العروي، فيستخدم الايديولوجيا في ثلاثة معان[6]:

الأول: بمثابة انعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة .

الثاني: بمعنى نظام فكري يحجب الواقع لأن هذا مستحيل التحليل، أو صعب التحليل .

الثالث:بمعنى بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر، ليس مندرجاً تماماً في الواقع، لكنه آخذ في أن يغدو كذلك، أو بعبارة أدق، انه يستخدم بمثابة نموذج، وذلك بالضبط لكي يحققه العمل. وغني عن البيان ان الايديولوجيا، كما يقدمها عبدالله العروي بهذا الشكل، هي ذات جذور فكرية ألمانية في المقام الأول، وبخاصة ماركس ومانهايم .

ثانياً: موقف الدراسة

إن موقفنا في هذه الدراسة لا يهتم كثيراً بعملية تشريح الايديولوجيا سواء من ناحية بنيتها أم حاملها أم فكرتها، بقدر ما يهمنا وجودها ذاته وما يتفرع عن ذلك من وظيفة تقوم

---

(١) Isaac Kramnic and Frederick M. Watkins, *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1979), p.2.

(٢) نديم البيطار، **الايديولوجيا الانقلابية** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) ؛ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، والعروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**.

(٣) البيطار، المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤) العروي، **مفهوم الايديولوجيا**، ص ١٢١.

(٥) نصار،**طريق الاستقلال الفلسفي**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٦) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٤.

بها، ومدى تماسكها وانتشارها في مختلف شرائح وفئات وطبقات المجتمع العربي. بمعنى آخر، نحن لا نهتم كثيراً بمسألة إن كانت الايديولوجيا عبارة عن وعي زائف او حجاب بين الحقيقة وإدراكها، بقدر ما نهتم بوجودها ذاته كضرورة ملحة في سبيل تبيان الهدف المطلوب، وطريقة الوصول الى الهدف. وفي هذا المجال، فإن تعريف ناصيف نصّار السابق للأيديولوجيا، هو الأقرب الى مقصودنا في هذه الدراسة. فسواء تكلمنا عن المفهوم الكلي للايديولوجيا الذي يشترك فيه كل من هيغل وماركس ومانهايم، أم عن المفهوم الجزئي الذي يشارك فيه مانهايم التعريفات المعاصرة والسائدة في الأدبيات السياسية، فإن تعريف نصّار يشملها وذلك من الناحية الوظيفية والتي هي محور اهتمامنا في هذه الدراسة .

يقوم تعريف ناصيف نصّار على ثلاثة محاور: المجتمع، الجماعة، والعملية. فالايديولوجيا عنده عبارة عن **افكار اجتماعية**، وهو يعني بذلك أن «قضايا الفكر الايديولوجي هي، في الدرجة الأولى، قضايا اجتماعية، أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، الجماعية او الاقتصادية او السياسية او الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات الا من حيث ارتباطها بها. الماهية العامة في الفكر الايديولوجي هي الماهية الاجتماعية»[1]. أما المحور الثاني وهو الجماعة، فيعبّر عنه نصّار بالقول: «إن الجماعة تعبّر عن نفسها، أي عن مستوى الوعي الاجتماعي فيها، وعن نظرتها الى نفسها والى الجماعات الأخرى، في الايديولوجيا التي تتبناها وتستعملها في توكيد كيانها، وتحقيق نزعاتها ومقاصدها، وصيانة إنجازاتها ومكتسباتها، وصياغة برنامج عملها»[2]. أما العملية فيعبّر عنها بالقول: «إن ارتباط التفكير الايديولوجي بمصلحة جماعة معينة، في وضعية اجتماعية شاملة وفي مرحلة تاريخية معينة، يعني ان تحرّكه يهدف الى تحقيق المنفعة الحسية التي ترى الجماعة فيها خيراً لنفسها. إذن، غائية الفكر الايديولوجي غائية نفعية، في الدرجة الأولى. وهذه النفعية هي الوجه الآخر للطابع العملي الذي يميز كل تفكير مصلحي»[3] .

من هذا المنطلق، أي القول بأن الايديولوجيا هي تعبير الجماعة (الطبقة، الفئة، الأمة... الخ) عن ذاتها في لحظة تاريخية معينة، تنبثق ازمتنا في الوطن العربي، إذ ليس هنالك ايديولوجيا معينة تطرح نفسها بشكل صحيح على أنها التعبير النظري والواعي لمصلحة ومستقبل الأمة العربية (الجماعة) في هذه اللحظة التاريخية المعاشة، بل ليس هنالك ايديولوجيا جزئية (تلك التي تعبر عن جماعة اقل من الأمة كالطبقة او الشريحة او الفئة) استطاعت ان تعبر تعبيراً نظرياً سليماً عن جماعتها، بحيث إنها اكتسبت مواقع اجتماعية وسياسية معينة، استطاعت من خلالها الوصول الى مرحلة التعبير الكلي عن الجماعة الأكبر الا وهي الأمة. كادت الناصرية أن تصل الى هذا المستوى(بل انها وصلت

---

(١) نصار، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الى حد ما خلال الخمسينات والستينات)، الا أن هزيمة يونيو/حزيران أسقطت المعاقل الايـديولـوجية للفكـر القومي التقليـدي، وسقط الوطن العـربي في دوامـة من الضيـاع الايديولوجي منذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظة. فإذا نظرنا الى الوطن العربي المعاصر، فإننا نجده يعجّ بالايديولوجيات المتصارعة والمتنافسة، ولكن أي من هذه الايديولوجيات لم يصل الى مرحلة او القدرة على التعبير النظري عن الجماعة (الأمة بشمولها)، وذلك لخلل في مضمون وبنية هذه الايديـولوجيـات، مما يعيقهـا عن الانصهار العضـوي في البيئة والمحيط العربيين. في سبيل فهم نظري لهذه الايديولوجيات ودراستها دراسة واعية في سبيل بيان مواقع الخلل فيها، فإننا سنقسمها الى اربعة أقسام سنقوم بدراستها كل على حدة، وهذه الأقسام الايديولوجية هي: ايديولوجيا المثقف التقليدي، ايـديولـوجيا المثقف المعاصر، ايديولوجيا النخب السياسية الحاكمة وايديولوجيا الجماهير.

١ ـ ايديولوجيا المثقف التقليدي

إن الايديولوجيا التقليدية، والتي يحملها **الشيخ** كما في كتابات العروي، أو **السلفي** كما في كتابات الجابري، هي ايديولوجيات تقرأ الحاضر في الماضي، وتنفي البعد الزماني في قراءتها. بمعنى آخر، ووفق تعبير الجـابري فـإنه: «عنـدما يقـرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسـلامي في القرون الوسطى والتي تشكل اطاره المرجعي الوحيد...»[1]. بمعنى آخر، فإن ايديولوجيا التقليدي تتضمن استلاباً زمانياً معينـاً، يتلخص في أن المثقف التقليدي (الشيخ، السلفي) إنما يعيش في «حلم زاهٍ» مفصول الجذور عن الواقع المعاش واللحظة التاريخية الراهنة. أي أن الايـديولـوجيا التي يحملهـا التقليدي هي بمعنى من المعـاني وفق المفهوم المـاركسي الكلاسيكي: وعي زائف وغيوم تحجب الحقيقة التاريخية الفاعلة. وكل شيء وفق ايديولوجيا هذا المثقف خاضع لإطاره المرجعي، أو نموذجه المثالي وفق مفهوم ماكس ڤيبر، الذي هو في غالب الأحيان لا يتجاوز فترة حياة الرسول والمرحلة الراشدة، رغم تناقضاتها العديدة إذا درست وفق منهج تاريخي موضوعي. بمعنى آخر، فإن كل شيء خاضع لقياس الواقعي على المثالي، والمثالي في هذه الحالة هو فترة زمنية ماضية بعينها. فإذا ما كانت هنالك مسألة أو اشكالية معينة تحتاج الى حل معين، فإن المثقف التقليدي (السلفي) يأخذ في تقليب كتب التاريخ بحثاً عن شيء يمكن القياس عليه (في حالة انتفاء النص الصريح) واستنباط حل

---

(١) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٢٩.

يرضى به وفق اطاره المرجعي، دون ان يكون للواقعة ذاتها اي حجية، ودون أن يكون للضرورات العملية أي قوة معيارية في ذاتها خارج النص أو الحادثة المشابهة أو الاطار المرجعي ـ المثال بصفة عامة. بإيجاز، فإن المثقف التقليدي (الذي هو سلفي بالضرورة) شديد الكراهية للرأي، بعيد كل البعد عن ديناميات اللحظة التاريخية المعاشة، منغلق على ذاته في حلم زاه يمده بالإجابة عن أي شيء وكل شيء، رافضاً لأي شيء يمكن أن يعكّر عليه حلمه هذا. .

يشكّل الإسلام بالنسبة الى المثقف التقليدي معيار الحقيقة والعمل في الوقت ذاته، كما يشكّل الأساس الذي من خلاله يحكم على الأمور من حيث الصلاح والطلاح. فكل ما هو حسن، سواء أجاء من الغرب أم من البيئة المحلية، فهو من الإسلام. وكل ما هو فاسد سواء «هناك» في الغرب أم «هنا» في البيئة المحلية ام التاريخ، فإنما هو خارج الإسلام. وفي هذا الموقف، فإننا لا ننتقد المثقف التقليدي، لأن كل صاحب ايديولوجيا هو صاحب اطار مرجعي بالضرورة يحكم من خلاله على الأشياء بل ويراها من خلالها. الا أن النقطة الغامضة في هذا الموقف هي عن أي «اسلام» يتحدث التقليدي؟ .

المشكلة هنا هي أن الإسلام التقليدي هو «اسلام ذاتي» وليس «اسلام موضوعي». اسلام يعيش في داخل التقليدي وخاضع لتغيراته الذاتية جاعلاً من نفسه معياراً للأمور وليس العكس. فإذا ما سارت الأمور مخالفة لما يرى، أو انحرفت عن المنطق الذي يحمله في ذاته، فإن الخلل في هذه الحالة هو في الأمور وليس في نفسه التي تقف ثابتة ثبات الحقيقة المطلقة. هذا الوضع، لا يفسره التقليدي على انه موقف ذاتي، بل على انه موقف الإسلام بشموله، وبالتالي، فإنه ـ اي التقليدي ـ لا يمكن أن يخطىء، لأنه هو المعيار للصواب والخطأ وليس أي شيء خارج ذاته. ومن هذه النقطة بالذات ينبع الضياع الايديولوجي والضباب الفكري، الذي يجعل من اتباع هذا المنهج أشبه ببني اسرائيل في تيه سيناء .

٢ ـ ايديولوجيا المثقف الحاضر

بمثلما يعيش المثقف التقليدي استلاباً زمانياً، فإن المثقف المعاصر (باختلاف مشاربه الايديولوجية ومنطلقاته الفكرية سواء أكان ليبرالياً أم اشتراكياً أم تقنياً أم غير ذلك) يعيش استلاباً مكانياً، مبعثه ان اطاره المرجعي ونموذجه المثالي، إنما هو واقع غير واقعه وديناميات غير ديناميات مجتمعه. وبمثلما يقرأ التقليدي الحاضر في الماضي، فإن المعاصر يقرأ الـ «هنا» في الـ «هناك». فكل ما يمت «للهنا» بصلة فهو تخلّف، وكل ما يتعلق بالـ «هناك» فهو تقدم وصلاح. هذا هو لسان حال المثقف المعاصر والايديولوجيا التي يحملها على اختلاف أشكالها، وإن لم يصرّح بذلك علناً. ومن هذا المنطلق، تنبع الحلول

التي يطرحها المثقف المعاصر للخروج من حالة الضياع التي يعيشها الوطن العربي. فالعلمانية، أو فصل الدين عن الدولة، والاشتراكية والديمقراطية والمشاركة السياسية ونحو ذلك من مفاهيم، إنما تطرح لا لأنها نابعة من ضرورة موضوعية يفرضها الواقع المعاش، بل لأنها نجحت «هناك» وكانت السبب في تقدمهم، وعلى ذلك، فإن سبب تخلّفنا هو غيابها. وبالمنطق نفسه، فإن الخروج من أزمة التخلّف والضياع، انما تكون وبكل بساطة نقل التجربة الناجحة «هناك» كي تفعل سحرها «هنا» .

وهذا المنطق في جوهره منطق استلابي هروبي أكثر منه حل موضوعي للمشكلات التي يطرحها الواقع العربي. فبمثلما يهرب التقليدي الى الماضي ويغلف نفسه بحلم زمني معين، نجد أن «أخاه» المعاصر لا يختلف عنه جوهرياً: الهروب الى مكان آخر واغلاق نفسه على حلم مكاني معين. وبمثلما يقوم التقليدي بجعل «اسلامه الذاتي» محك الأمور ومعيار الحق والحقيقة، فإن المعاصر يجعل من ايديولوجيته المنتقاة، القوقعة الذاتية التي تفسّر كل شيء وأي شيء. فالليبرالي يرى أن أسس البلاء هي غياب الديمقراطية الليبرالية... طبقوها وأنتم تنتقلون من حال الى حال، وكذا هو منطق الاشتراكي والآخرين: هروب واستكانة في قواقع ذاتية، لا علاقة لها بالواقع المعاش، ولا علاقة للواقع المعاش بها .

ان الفرق الجوهري حقيقة بين التقليدي والمعاصر هو في الإطار المرجعي الذي يلجأ اليه كل منهما، وفي «السلف الصالح» الذي يجد أي منهما الدفء والراحة في كنفه، فسلف الأولين يقع في غياهب الزمان، وسلف الآخرين يقع في مجاهل المكان، وكلا السلفين يمارس سلطة استلابية قمعية في جوهرها على كلا النوعين من المثقفين وكلا النوعين من الايديولوجيا: سلطة الماضي على الحاضر، وسلطة «الآخرين» علينا. وكلا النوعين من الاستلاب والقهر هما سلب للشخصية واستقلالها، وتفريغ للواقع من مضمونه، وخلق حالة من الخواء والضياع تضيع معها المعاني وتختلط الأمور، وتكون النتيجة كثور الساقية الذي يتحرك وهو ثابت، ويدور وهو في حقيقته واقف .

٣ ـ ايديولوجيا النخب السياسية الحاكمة

مهما اختلفت المصادر الايديولوجية التي تقيم عليها النخب السياسية العربية الحاكمة شرعيتها (الثورة، التنمية، التقليد، العشائرية، الشرع)[١]، فإن كل ذلك يصب في نمطين للسلوك يحددان طبيعة النخبة السياسية العربية الحاكمة، وكذلك رد فعلها تجاه الأحداث والأزمات. بشكل عام، فإن النخب السياسية العربية آنية التفكير نفعية السلوك. الآنية في التفكير تنبع من محدد أساسي وجوهري لسلوك النخبة السياسية الحاكمة في

---

(١) في سبيل نظرة أشمل لمسألة الشرعية ومصادرها نظرياً وفي الوطن العربي، انظر: Michael C. Hudson, *Arab Politics: The search for Legitimacy* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977)

الوطن العربي هو مبدأ الحفاظ على الذات. فوفقاً لهذا المبدأ يتحدد سلوك النخبة السياسية ورد فعلها تجاه المتغيرات الاجتماعية الداخلية وتجاه المتغيرات الدولية، وذلك بشكل قصير المدى اني التأثير، وهذه أبرز صفات القرار العربي بصفة عامة. فالقرار العربي خاضع لمسألة أو مبدأ «الفعل ورد الفعل» حيث تغيب الخطة والرؤية المستقبلية البعيدة المدى، وتبقى المصالح الأمنية المباشرة او القريبة المدى، هي المحدد الأول والأخير لشكل القرار او رد الفعل بمعنى أصح. وعلى ذلك، فإن أي ايديولوجيا تقول بها النخبة السياسية العربية السائدة، ما هي في خاتمة المطاف الا تبرير لشرعية نظام النخبة، و لكنها ليست، بأي حال من الأحوال، محدداً لسلوك النخبة في المحيطين المحلي والدولي، وليس لها علاقة بالقرار الذي «تتخذه» النخبة. بمعنى أن القرار في الوطن العربي، يتخذ وفقاً لقاعدة الفعل ورد الفعل في اطار أمن النظام والنخبة، ولكنه لا يصنع بحيث يكون للايديولوجيا مانحة الشرعية دور في صناعة ذلك القرار. بإيجاز شديد، فإن الايديولوجيا الفعلية للنخب السياسية العربية السائدة هي **البراغماتية**، بغض النظر عن الايديولوجيا المعلنة والتي لا تعني اكثر من بساط للشرعية. حقيقة أنه وخلال فترات معينة، كان لايديولوجيا السلطة دور في تحديد نوعية القرار المتخذ، (وابرز مثال على ذلك هو الفترة الناصرية في مصر)، الا أن ذلك لم يدم طويلاً، حيث عادت النخب السياسية العربية (بكل اتجاهاتها الايديولوجية) الى براغماتيتها التقليدية.

٤ ـ ايديولوجيا الجماهير

ترتبط الايديولوجيا السائدة جماهيرياً بمسألة الثقافة السياسية السائدة في الوطن العربي[١]. والثقافة السياسية يمكن أن تعرّف وفق مستويين للتحليل: المستوى الفردي والمستوى الجماعي[٢]. وفقاً للمستوى الفردي، فإن الثقافة السياسية تعني «كل الطرق المهمة التي من خلالها ينظر الفرد ذاتياً الى العناصر الأساسية في نسقه أو نظامه السياسي»[٣]. وفقاً للمستوى الجماعي، فإن الثقافة السياسية: «تتعلق بالنظرة الجماعية التي يحملها الأفراد تجاه العناصر الأساسية لنسقهم او نظامهم السياسي»[٤]. بعبارة أشمل، وبشكل يربط ما بين المستوى الفردي الذاتي والمستوى الجماعي للثقافة السياسية، فإنها تعني، وفق رأي سيدني فربا: «المعتقدات الواقعية والرموز التعبيرية والقيم

---

(١) نحن نفرّق في اطار هذه الدراسة بين الايديولوجيا السائدة جماهيرياً، وبين الايديولوجيا السائدة سلطوياً. فايديولوجيا السلطة ليست بالضرورة ايديولوجيا الجماهير.

(٢) Walter A. Rosenbaum, *Political Culture* (New York: Praeger, 1975), p.4.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤.

التي تحدد الوضع الذي يحدث التعرف السياسي في اطاره»[1]. وعلى ذلك، فإن الثقافة السياسية هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع، والتي من خلالها ينظر الفرد الى نفسه ومجتمعه والعالم من حوله. وبالنسبة إلى الثقافة السياسية، فإنها تلك القيم والقناعات السائدة في مجتمع ما، والتي من خلالها يحدد الفرد موقعه الاجتماعي وعلاقته مع الآخرين، سواء أكانوا أفراداً آخرين في المجتمع أم النخبة أم الصفوة السائدة وما يتعلق بها من مؤسسات وايديولوجيات. وبهذا المعنى، فإن الثقافة السياسية تصبح قريبة كل القرب من مفهوم الايديولوجيا وفق المفهوم الهيغلي والماركسي والمفهوم الكلي لمانهايم.

وإذا اردنا أن نتتبع مصادر القيم والقناعات التي من خلالها ينظر الفرد العربي الى نفسه وموقعه الاجتماعي (والسياسي والاقتصادي)، ويحدد من خلالها علاقاته وتفاعلاته مع الآخرين (سواء بقية الأفراد أم النخب على اختلاف انواعها من ثقافية وسياسية)، وبالتالي ايديولوجياته التي من خلالها يسلك ويتفاعل ويتداخل مع الأفراد والمؤسسات، فإننا نجد أنها متعلقة بمؤسسات ذات طبيعة موروثة: العائلة، الطبقة، نمط العيش، الدين وفق الفهم الشعبي، وقيم السلوك السائدة اجتماعياً[2]. بعبارة موجزة، فإن القيم والقناعات التي تشكل الثقافة السياسية للفرد والجماهير العربية، وبالتالي ايديولوجياتها، هي قيم وقناعات موروثة تتصف بالسكون (الاستاتيكية) والثبات النسبي. فعلاقة الفرد والجماهير العربية مثلاً مع السلطة السياسية القائمة، هي علاقة ثابتة سواء أكنا نتكلم عن الدولة قديماً أم أي سلطة سياسية في أي قطر عربي راهن. هذه العلاقة يمكن وصفها بالخضوع المطلق، وفق مفهوم «الرعوية» بدلاً من «المواطنة»، وعدم الثقة بين الطرفين، والنظرة الدونية من السلطة تجاه الجماهير، والخوف الدائم من قبل الجماهير تجاه السلطة.

بصفة عامة، فإن فجوة الانفصال بين المجتمع والدولة في الوطن العربي هي أشد ما تكون عليه من حدة. هذا الانفصال بقي ثابتاً رغم الزمن ودخول متغيرات جديدة في تاريخ الوطن العربي المعاصر، مما أدى إلى ثبات واستاتيكية القيم والقناعات التي يحملها الفرد العربي البسيط تجاه نفسه ومجتمعه والعالم من حوله. فتعبير «نحن» و«هم» بقي ثابتاً منذ نشوء الدولة العربية الأولى، وبخاصة في الفترة الأموية، للإشارة إلى «الجماهير» و«السلطة». بمعنى أن انفصال المجتمع عن الدولة في الوطن العربي، انعكس في الأذهان على شكل مفهومي هو نحن وهم، ومن خلال هذين المفهومين يتحدد السلوك السياسي للفرد العربي، ومدى تفاعله وتداخله مع «الآخرين» الذين تشكل السلطة السياسية الجزء الأهم منهم.

---

(١) ذكر هذا التعريف: كمال المنوفي، **نظريات النظم السياسية** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٥)، ص ١٦٢.

(٢) انظر في هذا المجال: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٩.

وعلى ذلك فإذا ما كانت ايديولوجيا المثقفين تتميز بالغربة والاستلاب (استلاب الزمان بالنسبة إلى التقليدي، واستلاب المكان بالنسبة الى المعاصر)، وايديولوجيا السلطة بكونها مصدراً للشرعية ليس إلا، ولا علاقة لها بالسلوك الفعلي القائم على نمط معين من أنماط البراغماتية قصيرة المدى، فإن ايديولوجيا الجماهير تتميز بالاستاتيكية والثبات النسبي عبر الزمان، رغم المتغيرات التي غيّرت، بشكل او بآخر، من الظروف والبنى الاجتماعية والاقتصادية العربية. ولكن هذه التغيرات الجديدة لم تمس في الحقيقة جوهر البنى الاجتماعية والاقتصادية الموروثة، مما أبقى ايديولوجيا الجماهير حبيسة الموروث، وزاد في الفجوة بينها وبين فئات المجتمع العربي الأخرى وايديولوجيات تلك الفئات، وبينها وبين السلطة كايديولوجيا (في كثير من الأحيان) وكممارسة (في كل الأحيان). هذه الفجوة أو الفجوات، هي أساس الضياع والتخبط الأيديولوجي الذي يعيشه الوطن العربي، وبالتالي أساس ضياع الرؤية (او عدم وضوحها على الاقل) .

ثالثاً: في اشكالية المرجع

قال ابن اسحاق: «واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له... فخلص منهم أربعة نجياً وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى... وعبيد الله بن جحش... وعثمان بن الحويرث... وزيد بن عمرو بن نفيل... فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء... يا قوم التمسوا لانفسكم، فإنه والله ما أنتم على شيء...»[1]. ولا اعتقد أن هنالك قولاً يصف حالة الوطن العربي الراهنة اكثر من ذلك القول: «تعلموا والله ما قومكم على شيء». ويعلّق رضوان السيد على هذا النص، ونصوص أخرى، بالقول بأن قريشاً انقسمت «لانقسام الأمور، **انقسام الأرباب او تعددها**» (التشديد هنا منا)[2]. إن الأرباب التي كانت سبب «ضياع» قريش تتكرر في حالتنا العربية الراهنة على شكل «ايديولوجيات» سلبية استلابية. فكما كانت الأرباب عند الوثنيين استلاباً للإنسان، حيث إنها تجعل من خالقها (وهو الإنسان) مخلوقاً، ومن ربها الفعلي عبداً، فإن الايديولوجيات القائمة في الوطن العربي المعاصر، بأنواعها الأربعة التي ذكرنا، تشكل

---

(١) **سيرة ابن هشام** (بيروت: دار احياء التراث العربي، [د. ت])، ج ١، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) تعليق رضوان السيد هذا منصب في المقام الأول على أبيات لزيد بن عمرو بن نفيل يقول فيها:

أربا واحداً ام الف رب ... أدين إذا تقسمت الأمور
عزلت اللات والعزى جميعاً ... كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنتيها ... ولا صنمي بني عمرو ازور
ولا هبلا أدين، وكان رباً ... لنا في الدهر إذ حلمي يسير

انظر: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ١٢.

«ستلاباً للإنسان العربي المعاصر، مما يؤدي إلى النتيجة نفسها التي خلص إليها الأربعة الناجون ألا وهي: «تعلموا والله ما قومكم على شيء». لقد كان هؤلاء الأربعة، في رأي رضوان السيد، يفتشون عن «جذر الاجتماع، اجتماعهم هم. وكانت قضيتهم اكتشافهم انهم وقومهم ليسوا على شيء، أي أنه ليس لاجتماعهم جذر أو مرجع ايديولوجي: ليس هناك نص يمكنهم الاستناد إليه، إذ ليس بالوسع الاستناد إلى هياكل أصنام قريش، ولا إلى صفقاتها التجارية الذكية، بعد أن كان الانحراف الذي أفقد الجماعة القرشية جوهر اجتماعها أو جذره الايديولوجي. إن الاجتماع القرشي بغير أساس، ولذلك كانت بدايات الشرذمة، فعادت العشائر للظهور مخترقة وحدة القبيلة من خلال أبيها. وشاعت الأحلاف والأحزاب داخل جسم قريش الذي كان من قبل واحداً...»[1].

وبالمنطق نفسه، نستطيع القول إن الوطن العربي يعيش حالة تشتت واستلاب ايديولوجيين، منشأهما غياب الأرضية الأيديولوجية المشتركة التي يقف عليها العرب كل العرب. وعندما نقول أرضية ايديولوجية مشتركة، فإننا لا نعني احادية التفكير او احادية الايديولوجيا، بقدر ما نعني قيماً وقناعات تشكل الاطار الحضاري المرجعي العام الذي فيه ومن خلاله تنبثق نظرة مشتركة وثقافة سياسية مشتركة، تعبّر عن وجهة نظر الأمة ومصالحها المشتركة تجاه الآخرين. هذا الإيطار المشترك لا ينفي التعددية الأيديولوجية، ولكنه يجعلها تدور في ظله أو في دائرته. ان التعددية الايديولوجية الحالية في الوطن العربي هي أمر شبيه بتعدد الأرباب عند قريش، مما يجعل منها جملة من المتناقضات المتنافرة لا جملة من الاتجاهات ذات الاطار الواحد. بمعنى آخر، ان التعددية الايديولوجية الحالية هي حالة من التناقض السلبي في مقابل التناقض الإيجابي، حينما تكون مثل هذه التعددية في اطار حضاري واحد معيّن .

يقول كمال المنوفي، في معرض حديثه ومقارنته بين الايديولوجيا والثقافة السياسية، بأن الايديولوجيا ذات وظيفتين اساسيتين «احداهما على مستوى الميكرو والأخرى على مستوى الماكرو. وتتمثل الوظيفة الأولى في كون الايديولوجية إطاراً لحالة يساعد المرء على تحديد هويته داخل الاطار الاجتماعي والسياسي القائم، أي تحديد موقعه التاريخي والاجتماعي، ودوره الملائم في الحياة، وطبيعة وغاية وجوده... أما الوظيفة الثانية فتدور حول تحقيق التضامن الاجتماعي... إذ هي تكفل تماسك الجماعة التي تقبلها، حيث تزود اعضاءها بنظام عقيدي يلتفون حوله ويجدون فيه مثلاً اعلىٰ ينشدون بلوغه»[2]. وهذه التفرقة بين مستوى الميكرو (الجزئي) ومستوى الماكرو (الكلي) بالنسبة الى الايديولوجيا هي أمر شبيه بتفرقة مانهايم بين الايديولوجيا الكلية والايديولوجيا الجزئية، والتي سبق أن ناقشناها. ان الغائب في الساحة العربية، والذي أطلقنا عليه اسم الأرضية الايديولوجية

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٢) المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

المشتركة او الإطار الحضاري المشترك، هو ما يسميه مانهايم الايديولوجيا الكلية، وما يسميه المنوفي مستوى الماكرو بالنسبة الى الايديولوجيا، وما يسميه رضوان السيد المرجع الايديولوجي أو غياب النص الموحد. ففي الغرب (بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، الليبرالي والجمعي)، هناك ايديولوجيا كلية سائدة أو «نص موحد»، وفق تعبير رضوان السيد، أو اطار حضاري مشترك وفق تعبيرنا، هو القيم الأساسية للحضارة الغربية والتي تشكلت على فترتين: الأولى هي تلك الفترة التي تفصل بين الاسكندر المقدوني والامبراطور الروماني قسطنطين، والثانية هي عصر النهضة الأوروبية[1]. ويحدد لنا روجيه غارودي القيم الأساسية لهذه الحضارة، والتي يسميها «الحضارة الفاوستية»، على النحو التالي: رجحان الفعل والعمل، رجحان جانب العقل، ورجحان اللانهائي الكمي وحسب[2]. في اطار هذه المرجعية الحضارية (او النص المرجع) المشتركة والواحدة، تتعدد الاتجاهات الصغرى، وقد تصل الى حد الخصام، ولكنها تبقى ضمن ارضية مشتركة تكفل امكانية حل الخصام الذي تنتفي امكانية حله في غياب تلك الأرضية المشتركة. وما الخلاف الراسمالي ـ الشيوعي، الليبرالي ـ الجمعي، الا أقصى ما يمكن ان يصل إليه الخصام في ظل مرجعية حضارية واحدة. فهذا الخصام أو الخلاف لا يتعلق بالقيم المرجعية ذاتها بقدر ما يتعلق بتأويل او تفسير تلك القيم. فالخلاف، مثلاً، بين فكر كل من كارل ماركس وادم سميث، ليس متعلقاً بالأهداف بقدر ما هو متعلق بالوسائل: فالأول يرى أن تحقيق الفرد لذاته لا يكون إلا في ظل مجتمع وفرة لاطبقي (الشيوعية)، والآخر يرى أن تحقيق الفرد لذاته لا يكون الا في ظل مجتمع تسوده المنافسة. ولكن يبقى الاثنان متفقين، في حالتنا هذه، على أن الفرد هو المعيار وهو الهدف، وهذا ما قاله السوفسطائي بروتاغورس قبلهما بأكثر من خمسة وعشرين قرناً من الزمان.

إن غياب المرجعية الحضارية هذه، هو الذي جعل من الاتجاهات الايديولوجية التي تحملها مختلف الفئات الاجتماعية العربية تجسيداً للإستلاب بأنواعه، وكذلك الفجوات القائمة بين هذه الايديولوجيات والفئات.

رابعاً: في اشكالية الفجوة

من خلال ما سبق، تبين لنا أن الحياة السياسية العربية تتميز أو تتصف بتعددية ايديولوجية أو فسيفسائية ايديولوجية، وفق تعبير حليم بركات، وذلك من دون مرجعية حضارية ايديولوجية كبرى كلّية مشتركة. حتى وإن قيل بأن القيم الأساسية والعامة للحضارة

(١) انظر في هذا المجال: جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة ـ الدولة الى الدولة القومية**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، بخاصة ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) روجيه غارودي، **حوار الحضارات** (باريس: بيروت، منشورات عويدات ١٩٧٨)، ص ٣٩ ـ ٤٢.

العربية ـ الإسلامية، تشكل مرجعاً حضارياً ايديولوجياً مشتركاً لجميع التيارات الايديولوجية العربية، الا أن مثل هذا القول يقصد به حقيقة، شيء من التبرير واضفاء صفة الشرعية على تلك التيارات الايديولوجية، ولكنه في حقيقة الأمر لا يصف واقع الأمر. فالمعاصر وايديولوجياته، وكذلك التقليدي وعضو النخبة السياسية والجماهير، كلها تقريباً تفتقد ذلك الرابط أو الأرضية المشتركة التي تجعل منها تيارات وأوضاعاً، ضمن تيار أشمل ووضع حضاري أعم، وقد بيّنا ذلك سابقاً، وبيّنا كيف أن كل ذلك، إنما يشترك بصفة «الاستلاب»، والتي تعني أول ما تعني الانفصال شبه الكامل بين الذات الحاملة للفكرة، وموضوع تلك الفكرة، وبصفة عامة، بين الفكرة والموضوع، المثال والمادة، النموذج والحركة، وقدعبّر الجابري عن كل ذلك أفضل تعبير حيث يقول: «ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة اخرى، ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج ـ السلف دوماً. هذا ولابد من التأكيد مرة اخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج ـ سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل او الغائب على الشاهد»[1].

غير أننا نضيف هنا إلى ما قاله الجابري ان انفصال الخطاب العربي المعاصر عن واقعه ليس كل المشكلة، وإن كان أساسها، بل انه إضافة الى ذلك، فإن غياب الإطار المرجعي العام المشترك يشكل أيضاً جزءاً من المشكلة. فعندما نقول «الواقع» فإننا لا نتحدث عن أمر يقع خارج الذات بشكل كامل، بل ان مثل هذا الواقع هو علاقة، في المقام الأول، بين الذات والموضوع. جوهر هذه العلاقة او رابطها هو تلك المرجعية النظرية التي تحدد ما هو «الواقع» وكيف يمكن الوصول إليه في سبيل فهمه. ما أردنا قوله أن الواقع ليس أمراً مستقلاً، بل هو بدوره «مفهوم» لا بد لإدراكه من إطار مرجعي نظري معين. وهنا تبرز مشكلة «الايديولوجيات» العربية التي تبني أطراً مرجعية نظرية معينة لفهم الواقع العربي، آتية من خارج الاطار الحضاري الشامل الذي نما فيه هذا الواقع وترعرع. وعلى ذلك، فإن انفصال الفكر عن الواقع في الخطاب العربي المعاصر هو نتيجة أكثر منه سبباً: نتيجة لغربة الاطار النظري المرجعي المتخذ لفهم ذلك الواقع، وبذلك، فإن الانفصال ما هو الا نتيجة منطقية، بل وحتى حتمية .

هذه «الفجوة» بين الفكر والواقع في الحياة السياسية العربية قد وفّاها الجابري

---

(١) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

وغيره حقها من البحث، وكانوا مبدعين في ذلك. الا ان هذه الفجوة الرئيسية قادت وتقود الى شبكة او سلسلة اخرى من الفجوات او الانفصال، وذلك في ظل ما قلناه عن غياب الاطار المرجعي النظري الحضاري المشترك: انفصال وفجوات بين المثقفين انفسهم، بينهم وبين الجماهير، بينهم وبين السلطة، بين السلطة وبين الجماهير. لماذا كل ذلك؟ جزئياً يجيب الجابري عن ذلك عندما يتحدث عن انفصال الفكرة عن واقعها من ناحية، وتحوّل الخطاب إلى مسألة قياس فقهي وفق المرجع النظري المتبع، الذي يركز على مسألة التفسير والتأويل لنصوص المرجع اكثر من تأويل ديناميات الواقع من ناحية اخرى. غير أننا وفي سبيل فهم أشمل واعم، لنأخذ هذه الفجوات واحدة تلو الأخرى في محاولة، مجرد محاولة بسيطة، للفهم، وسنجد في نهاية المطاف، أن هذه الفجوات يجمعها عامل مشترك واحد هو أساسها، الا وهو غياب الأرضية المشتركة او الاطار المرجعي الكلي الواحد .

فبالنسبة الى علاقة المثقف بالمثقف (سواء أكنا نتحدث عن علاقة التقليدي بالمعاصر، أم التقليدي بالتقليدي، ام المعاصر بالمعاصر)، فإننا نجد أن العلاقة تتسم بطابع العداء أكثر من طابع الاتفاق وان كان جزئياً، وذلك أمر منطقي إذا أخذ في الاعتبار اختلاف «الفقه» الذي يقيس عليه كل مثقف الأمور التي ترد عليه، دون ان يكون هناك «فقه أشمل» يجمع هذه التيارات الفقهية برباط معين وإن كان ضعيفاً. هذه «الفسيفسائية» لا نجدها في أكثر البلدان الراهنة ايماناً بالتعددية، وذلك مثل الانساق السياسية في العالم الراسمالي. فهناك، مهما تعددت التيارات ومهما تعددت المشارب الثقافية، فإنها في نهاية المطاف تصبُّ في التيار الليبرالي الأشمل الذي يشكل المرجع النظري الحضاري المشترك. حتى الأحزاب الشيوعية التي يفترض أن تكون على طرفي نقيض مع هذا المرجع النظري، فإنها في نهاية المطاف كيّفت نفسها، أو كيّفها المحيط السائد، لتصبح ليبرالية أولاً، وشيوعية ثانياً، وذلك مثل الشيوعية الأوروبية[1]. وفي التاريخ العربي ـ الإسلامي، نجد أنه، وعلى الرغم من التعددية الايديولوجية للكثير من الحركات الفكرية والسياسية، إلا أنها ـ اي هذه الحركات ـ لم تكن في اجمالها تخرج عن «النص» الموحد للأمة. هذا «النص» هو ما نسميه الايديولوجيا الكلية او الاطار النظري المرجعي المشترك، وهو الغائب عن الساحة العربية. فاختلاف الخوارج والمرجئة والمعتزلة والشيعة والسلفية... الخ، هو اختلاف في تأويل النص الجامع لا حول النص ذاته، ولذلك، قامت الحضارة العربية ـ الإسلامية وسادت جامعة الوحدة (كأمة) والتعدد (كمجتمع) في إطار جدلي متكامل. أما في الوقت الراهن، فإن الاختلاف هو في النص ذاته، ولذلك نحن فيما

---

(١) انظر في هذا المجال: Kenneth M. Dolbeare and Murray J. Edelman, ***American Politics : plicies, Power and Change*** (Lexington. Mass.: D.C. Heath and Company, 1979); Kenneth M. Dolbeare and Patricia Dolbeare, ***American Ideology: The Competing Political*** (1973), and Gabriel A. Almond ed., ***Comparative Politics Today: A World View*** (Boston: Little, Brown, 1974).

نحن فيه. وفي هذا المجال، يقول رضوان السيد: «كانت هناك أمة واحدة، تملك عقيدة واحدة وداراً واحدة، وسلطة واحدة، وتزحف لتحرير العالم بعد أن تحررت بالتوحيد والوحدة»[1].

ينعكس كل ذلك على المثقف وعلاقته مع المثقف الآخر، إذ يصبح الصراع بين المثقفين صراع «نصوص» كلية بدلاً من ان يكون صراع «فروع» جزئية في إطار نص واحد، وشتان بين نوعي الصراع. ففي النمط الأول ـ صراع النصوص ـ تكون العلاقة صفرية (Zero Sum Game)، وفي النمط الثاني تكون العلاقةجدلية أو «دفعية»، وفق المنظور الإسلامي[2]. وبالتالي، فإن العلاقة الأولى علاقة تناقض سلبي (وجود ـ عدم)، والثانية علاقة تناقض ايجابي (نقيض ـ توفيق، وفق المفهوم الهيغلي).

وإذا أتينا إلى علاقة المثقف بالجماهير، فإننا نجدها هي الأخرى تتميز بمعضلة الفجوة. فالمثقف يحمل ثقافة غريبة عن المجتمع، ويتحدث بلغة لا يفهمها الناس، والجماهير تحمل ثقافة نابعة من المؤسسات والبنى الاجتماعية السائدة ماضياً وحاضراً (ثقافة موروثة)، وبالتالي، فإنه لا ارضية مشتركة بينهما، فكيف نتوقع التقاءهما؟ والمثقف العربي بوعي أو بلا وعي، يحمل ازدراءً كامناً في أعماق نفسه تجاه الجماهير، وبالتالي فهو يريد منها أن ترتقي الى مستواه حتى تستطيع فهمه، والجماهير تنظر نظرة دونية تجاه نفسها في مقابل المثقف، وبالتالي، تنعدم وسائل الاتصال الفعلي بينهما. فالمثقف العربي في تعامله مع الجماهير يسلك سلوك المعلم تجاه تلاميذه، وهؤلاء لا يفهمون ما يقوله المعلم، وبالتالي، تنقطع الجسور، ويحصل الانفصام الذي لا بد منه، وتتجمد الديناميات الاجتماعية المتعلقة بهذا المجال. والجماهير لا تفهم ما يقول المعلم، لأن اللغة التي يستخدمها لغة ذات مفردات لا تعرف معناها ولا تجد نفسها فيها. بمعنى آخر، فإن مفاهيم اللغة التي يستخدمها «المعلم» هي مفاهيم تصف واقعاً آخر (سواء في الزمان أم المكان) لا تعرفه الجماهير ولا تعيش فيه. فمثلاً، يقول الجابري، «عندما يقرأ الماركساوي العربي... في نص من النصوص، أن من طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح الى النهاية، ثم يحكم بناء على ذلك بأن المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧، ترجع الى البورجوازية الصغيرة وقيادتها، عندما يقول مفكر عربي هذا القول... فإنه يفكر خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن البورجوازية الصغيرة كمقولة اجتماعية ـ ماركسية يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي. فهل يقبل هذا المفكر تحميل مسؤولية الهزيمة الى تسعين في المائة من الشعب العربي أو الشعب المصري؟»[3]. والمنطق واللغة نفسهما

---

(١) انظر: رضوان السيد، **الامة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٨٧.

(٢) الخطوط العامة لنظرية «الدفع» القرآنية تجدها في: المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٣١.

(٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ١٨٥.

يمكن أن يستخدمهما أي مثقف آخر. المهم، كيف نطالب الجماهير بفهم المثقف إذا كان هو لا يدرك ما هي الجماهير الحقيقية في مجتمعه؟ انه يتحدث عن «جماهير اخرى» لا علاقة لنا بها، وبالتالي، فإنه يصاب بالحبوط لعدم فهم الناس له، ويصاب الناس أيضاً بالحبوط لعدم فهمهم له، ويضطهدونه لأنهم لا يعلمون ما يقول. وقد قيل: «من جهل شيئاً عاداه». فالمثقف العربي يكتب اولاً وأخيراً لنفسه، مناقشاً إياها فارضاً ذاته على الواقع ـ وليس العكس ـ جاعلاً منها، اي ذاته، المعيار الأول والأخير لكل شيء؛ يعيش في مكان وزمان آخرين، طالباً من الجماهير أن تعيش معه لا أن يعيش هو معها، ومن هنا تتعمق تلك الهوة الايديولوجية .

وعلى العكس من ذلك نجد الوضع في البلاد السائدة أو دول المركز في الوقت الحاضر. كما يقول كمال المنوفي «تعرف كافة المجتمعات تفرقة أساسية بين ثقافة الصفوة وثقافة الجماهير»، «ويختلف مدى التجانس بين هاتين الثقافتين من مجتمع لآخر. ففي المجتمعات المتقدمة كالمجتمع البريطاني والمجتمع الأمريكي يوجد تجانس شبه تام... ولهذا تظل الصفوة... تقدّر القيم الأساسية للمجتمع ككل (وحدة النص أو الايديولوجيا الكلية). وعلى خلاف ذلك، تعاني المجتمعات المتخلفة من فجوة هائلة بين قيم الصفوة وقيم الجماهير، حيث تنفصل قنوات تنشئة الصفوة عن قنوات تنشئة الجماهير»[1]. وفي ظل ازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية (في ظل وحدة النص ـ الايديولوجيا)، كان «الناس» يدركون ما يقوله مثقفو ذلك الزمان إدراكاً ليس بمعنى الفهم والعلم، ولكن بمعنى أن المفاهيم المستخدمة امر ليس غريباً عنهم. فمثلاً، قال اعرابي: «الناظر في قدرة الله كالناظر في عين الشمس، يعرف ضوءها ولا يختم على حدودها»[2]. وسئل اعرابي عن القدر فقال: «ذاك علم اختصمت فيه الظنون، وكثر فيه المختلفون، والواجب علينا أن نردّ ما أشكل من حكمه الى ما سبق من علمه»[3]. فانظر الى كلام هذا «الاعرابي» الذي هو من سواد الناس، نجده يستخدم المفاهيم نفسها التي يستخدمها جهابذة علم الكلام، مما يؤكد الاتصال وينفي الانفصال .

وإذا جاء الحديث عن علاقة المثقف العربي بالسلطة، والسلطة بالمثقف، فهي علاقة احتراف او اغتراب. العلاقة الاحترافية تأتي عندما تستطيع السلطة احتواء المثقف وجعله منظراً لضرورتها وشرعيتها، ويقوم بالتالي بالدفاع عن كل شيء وأي شيء، وينتفي دوره «كشاهد على مجتمعه» وعصره، كما يفترض فيه أن يكون وفق رأي جان بول سارتر[4]. وهو بذلك يتحول الى جزء من السلطة، وينتفي دوره كمثقف ويتحول الى «محترف» يمارس الثقافة كحرفة ومهنة لا كموقف والتزام. أما إذا رفض الاحتواء واستمر على ايمانه

---

(١) المنوفي، **نظريات النظم السياسية**، ص ١٧١ ـ ١٧٢.
(٢) ابن عبد ربه، **العقد الفريد** ([د. م]: دار الفكر، [د. ت])، مج ١، ج٢، ص ١٩٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٤) جان بول سارتر، **دفاع عن المثقفين** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٢)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

بالموقف، فإنه يتحول، في نظر السلطة، الى «خائن، مخرب، مفسد... الخ» وغير ذلك من القاب وتهم لا رقيب عليها ولا حسيب. وان لم يحدث ذلك، فإن السلطة تنظر اليه، على الاقل، بعين الريبة والشك، كما أن المثقف ذاته يبادلها الشعور نفسه، الا وهو انعدام الثقة، وتكون النتيجة انعدام التفاعل بين «المعرفة»، والتي يمثلها المثقف، وبين «الفعل» الذي يحوّل تلك المعرفة الى واقع، والذي تمثله السلطة السياسية، وينتفي الوسيط الايديولوجي وتتسع الفجوة. وفي واقعنا العربي المعاصر، فإن مثل هذا الوضع يدفع المثقف الى احد موقفين لا ثالث لهما: إما مواصلة الالتزام و ليكن ما يكون مخاطراً بذلك بحياته ذاتها، وإما أن يلجأ إلى العزلة ويقوم بنهش ذاته بذاته في غربة شنيعة مميتة. في مثل هذه الأجواء، يقول توفيق أبو بكر: «فضّل العديد من المثقفين العرب النجاة بجلودهم من هذا السلخ السياسي... حتى لو ادى ذلك لتلوث الوطن، وتأخر مسيرته الحضارية. ويجب الا ننسى أخيراً وليس آخراً، ان تطور آلية قمع المعارضة قد دفعت بالمثقف لطلب أمنه الذاتي، امام ضخامة الثمن الذي سيدفعه إذا استمر في المعارضة... وانتشر بسبب ذلك الشعار المميت: انج سعد، فقد هلك سعيد»[1] .

اما علاقة السلطة بالجماهير والجماهير بالسلطة، فهي علاقة استلابية بالكامل، خاضعة لفجوة ايديولوجية هي اعمق الفجوات. حقيقة أن السلطة السياسية المعاصرة في الوطن العربي تتكلم دائماً عن مصلحة «الجماهير والشعب» ونحو ذلك من مفاهيم، الا انها تبقى مفاهيم مجردة بعيدة كل البعد عن الجمهور والشعب الحقيقي. تقوم الثورات والانقلابات، وتطرح مشروعات الإصلاح وبرامجه باسم مفاهيم مجردة يضحي في سبيلها من يفترض في هذه المفاهيم أن تكون تعبيراً عنهم. فباسم الثورة يقمع الثوار، وباسم الشعب تنتهك حقوق هذا الشعب، وباسم الجماهير تموت الجماهير. باختصار، يضحى بالمادي في سبيل المجرد، ويقضى على الواقعي باسم المفاهيم، وتكون النتيجة الانفصال بين هذه المفاهيم وبين واقعها الذي يفترض فيها ان تمثله، وتتعمق بالتالي الهوة او الفجوة بين الجماهير وبين السلطة التي «يفترض» فيها أن تكون ممثلة لها وللمجتمع بأسره .

هذه الهوة او الفجوة المتسعة بين الجماهير والسلطة (أو المجتمع والدولة بشكل عام) تتضح، وبإيجاز، في صفتين أساسيتين تطبعان هذه العلاقة السلبية الاستلابية: انعدام الثقة والخوف من قبل الجماهير تجاه السلطة. وفي هذا المجال، يقول مايكل هدسون في معرض الحديث عن العلاقة بين السلطة السياسية والجماهير في الوطن العربي: «من الملاحظ ايضاً أن هنالك موقفاً سلبياً متعاظماً، بل حتى الخوف، من قبل الناس العاديين تجاه الحكومة. فحتى عملية احصاء السكان... ينظر إليها بشك وريبة. مثل هذه المواقف لا

---

(١) توفيق ابو بكر، «لماذا يتخلى المثقف العربي عن دوره السياسي؟» العربي، السنة ٣٠ العدد ٣٤٩ ديسمبر/كانون الأول ١٩٨٧)، ص ١١٣ ـ ١١٥.

يمكن تفسيرها بمجرد القول بأنها خرافات أناس تقليديين، ولكن، على العكس من ذلك، تبدو وكأنها نتيجة عقلانية مستقاة من خبرة سابقة غير سعيدة مع السلطات»[1].

خامساً: ما العمل؟

سأل أحد المثقفين العرب منذ عقد ونصف العقد: «لماذا يأخذ قلب العرب الذين ولجوا عتبة الثلث الأخير من القرن العشرين بالخفقان حالما يتناهى الى وعيهم وقع حوافر فرس تخب في البعيد فوق كثيب من الرمل؟»[2]. والجواب لدينا، وإن خالفنا فيه ابن خلدون ووضّاح شرارة، هو أن الجواد والحافر والفارس والصحراء عبارة عن رموز، ارتبطت بالمخيلة العربية بالخلاص والأمل المنبثق من قاع اليأس، ولأجل ذلك يخفق القلب العربي لها. فالتجربة التاريخية الوحيدة الناجحة في خلق الامة من شيء أقرب الى العدم، إلى أمة ذات وعي بكونها أمة والعمل وفق ذلك الوعي، كانت التجربة التاريخية الإسلامية وهي مرتبطة كل الارتباط بتلك الرموز. والتجربة الوحيدة في تاريخ هذه الأمة التي انطوت على تعددية معينة في الداخل ووحدانية الأداء في الخارج، كانت التجربة الإسلامية. هذه التجربة، في اعتقادنا، هي الخطوة الأولىٰ في سبيل البحث عن مخرج لأزمتنا الراهنة، وذلك ليس بإعادة التجربة وفق مقولة الإمام مالك بأنه «لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أولها». لأن ذلك اقرب الى المستحيل، لأنه لكل زمان ظروف ورجال تختلف عن بعضها البعض، ولكن بدراسة هذه التجربة دراسة عميقة واعية بأهدافها مدركة لمنهاجها، في سبيل الحصول على اجابات معينة، تشكل مفاتيح اساسية لفهم ازمتنا الراهنة، التي تلخّصها مقولة ورقة بن نوفل وأصحابه قبل اكثر من أربعة عشر قرناً حين قالوا: «تعلموا والله ما قومكم على شيء».

فالمطلوب إذاً دراسة الإسلام كحركة استطاعت خلق انقلاب حضاري، بكل معنى الكلمة، في التاريخ العربي. حركة استطاعت منح القوم «كل شيء» بعدما كانوا على «لا شيء»، وقبلها القوم على أساس ذلك رغم وجود البدائل الأخرى التي ما استطاعت فعل شيء. ان معظم، ان لم اقل كل، الكتابات العربية المعاصرة التي تتحدث عن الأزمة الحضارية، وتحاول الوصول الى حل للخروج من هذا المأزق وتلك الأزمة، إنما تدور في حلقة الاغتراب والاستلاب الثقافي والايديولوجي، يستوي في ذلك السلفي في طرف، والمعاصر الرافض لكل ما في التراث في طرف آخر، وبينهما تتوزع الاتجاهات والايديولوجيات. فأحدهما، كما قلنا سابقاً، سجين الزمان، والآخر سجين المكان، مع أن

---

(1) Hudson. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, p. 3.

(2) وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٧.

المطلوب هو دمج الزمان والمكان في وحدة تاريخية حية ومتحركة تشمل الماضي وتستوعب الحاضر، وتحوي الانا وكذلك الآخر. بمعنى آخر، تشملنا وتستوعبنا وتدركنا كما نحن هنا والآن، ففينا يلتقي الزمان والمكان في تلك الوحدة التاريخية الحية. فما أنا، كفرد، الا وحدة في جماعة، وبصفتي تلك، فأنا تجسيد حي لتاريخ تلك الجماعة ووضعها الراهن في علاقاتها ووجودها مع بقية الجماعات. فالحقيقة تاريخية وليس لها الا ان تكون كذلك، والبحث عنها خارج اطار التاريخ وصيرورته المستمرة ما هو الا عبث في عبث .

وفي دراستنا للإسلام كحركة تاريخية نمت وترعرعت في رحم التاريخ العربي في المقام الأول، سوف نجد الكثير من المفاتيح التي تساعد على فهم الأزمة الراهنة ومن ثم الخروج منها، وليس من مهمة هذه الدراسة المتواضعة نقاش ذلك، فهذا مشروع جبار يتطلب تضافر جهود المثقفين الملتزمين بقضايا الأمة، الا انه وفي هذه العجالة سنضرب مثلين لموقف الحركة الإسلامية في أول عهدها من مسألة الموروث ومسألة الآخر أو الآخرين، وهما الأمران اللذان يحددان كل اجابة ايديولوجية او معرفية تتوخى إدراك من نحن وإلى أين نسير .

فعندما يقول النبي العربي (ص): «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وعندما يقول: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، وعندما يحتفظ الإسلام بالكثير من المؤسسات والبنى السائدة في العصر السابق له، وعندما يقوم الرسول (ص) عند وصوله الى يثرب بوضع كتاب «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم... وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى... وبنو ساعدة على ربعتهم...»[1]، فإنه إنما يتخذ موقفاً يدمج فيه التراث بالثورة، والحاضر بالماضي في وحدة جدلية بكل ما في الكلمة من معنى[2]. موقف يدمج الرفض والإيجاب: فلم يكن الرفض كاملاً بحيث يقع الإنسان في هوة الاغتراب الاجتماعي والثقافي، ولم يكن الإيجاب او القبول مطلقاً بحيث تقع الحركة الجديدة في شباك البنى الاجتماعية السائدة، بل الابقاء جزئياً على ما تعارف عليه الناس في ظل أو اطار النسق الجديد. ففي كتاب الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود، أبقى الوضع السائد كما هو تقريباً، ولكن في ظل نسق جديد هو الأمة الجديدة التي انشأها هذا الكتاب أو العقد الخالق للأمة. ففي ظل هذا العقد الجديد، بقيت «التعددية» الاجتماعية السابقة في ظل المفهوم «الوحداني» الجديد آلا وهو الأمة، بل إن هذه التعددية الاجتماعية نفسها، وفي ظل النسق الجديد، انتقلت من المرحلة «الفسيفسائية» المتصارعة في ظل

---

(١) نص الكتاب بالكامل موجود في سيرة ابن هشام، ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

(٢) انظر في هذا المجال: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، ص ٢٦ وما بعدها.

النسق القديم الى مرحلة «التعددية» المتكاملة. وعلى نمط هذا المثال وغيره، هنالك أمثلة اخرى عديدة تبيّن وتوضّح موقف الحركة الجديدة من الإرث والموروث. فنظام مثل نظام «المؤلفة قلوبهم» ما كان الا وشيجة قصد منها ربط الماضي بالحاضر، وعدم عزل النخب السائدة في النسق القديم عن ديناميات النسق الجديد، الذي ما إن استقرت دعائمه حتى الغيت هذه الوشيجة في عهد عمر بن الخطاب .

وعندما يقول الرسول الكريم (ص) ان «الحكمة ضالة المؤمن»، فإنه هنا إنما يتخذ ويحدد موقفاً من الآخرين وثقافتهم. موقف لا يتسم بالرفض المطلق ولا بالقبول المطلق، بل هو خاضع، ككل شيء في نظم الإسلام، إلى مبدأ «الوسطية» الشهير، والتي هي في جوهرها تلتقي كل الالتقاء مع مبدأ «وحدة المتناقضات» في المنهج الجدلي. فهي ليست وسطية عددية بقدر ما هي وسطية كيفية (توفيق جدلي).

بعبارة أخرى، فإن دراستنا للتجربة الإسلامية الأولىٰ يجب ان تكون منصبة على منهج التجربة في حركتها وممارستها التاريخية، وكذلك على طبيعة التجربة وصيرورتها التاريخية. فمن ناحية منهج التجربة الإسلامية الأولىٰ في تغير المجتمع والاقتراب من الجماهير، نجد أن مفتاح كل ذلك إنما يتلخص في كلمة واحدة هي «التفاعل». التفاعل بين النخب والجماهير، التفاعل بين الـ «هنا» والـ «هناك»، التفاعل بين الجديد والقديم. فليس هنالك انفصال او ثنائية انفصالية، إن صح التعبير، بين مختلف مفاهيم وأطروحات الحركة الجديدة والبيئة التي تعمل فيها هذه الحركة، مما يخلق كلية(Totality) معينة قادرة على الفعل الحضاري نتيجة الاندماج الكامل بين الانسان والانسان في ظل وحدة اجتماعية، والانسان والبيئة في ظل وحدة حضارية. ومن ذلك نلتقط اول المفاتيح لأزمتنا الحضارية المعاصرة في الوطن العربي. فنمط التفكير السائد بين مختلف القطاعات في الوطن العربي، وبخاصة المثقفين، هو نمط ثنائي فصلي قطعي يسير وفق منطق «إما» ـ «أو» (either-or)، إما التراث او الثورة، إما القديم أو الجديد، إما كل شيء أو لا شيء. وهذا المنطق او نمط التفكير هو بدوره نوع من الاستلاب، حيث انه مقولة مستقاة من مفكري التحديث في الغرب الرأسمالي بصفة خاصة. إن التجربة الإسلامية الأولىٰ لم تعرف مثل هذا النمط من التفكير (إما، أو)، بل كان منهجها ونمط تفكيرها جدلياً أو دفعياً وفق مبدأ الوسطية الذي أشرنا إليه سابقاً، وهو على اتفاق مع مقولات المنطق الجدلي المعاصر بكل أبعاده وبخاصة رفض هذا المنطق لمقولات الثنائية الانفصالية. فكل شيء مهما كان متبايناً الا انه يسير وفق أطر شاملة معينة في ظل كلية معينة تدمج هذه المتباينات، وفي الوقت ذاته تكفل لها استقلالية معينة. وعلى ذلك، فإن أحد المفاتيح لفهم واقعنا العربي هو في تغيير الكيفية التي ينظر بها العقل العربي الى واقعه، ونقطة البدء في ذلك هي الغاء نمط (إما، أو) من أرشيف العقل العربي المعاصر .

أما طبيعة التجربة الإسلامية الأولىٰ فهي كونها نابعة من المحيط العربي وفيه تعمل،

سواء بالنسبة لمفاهيمها أم مقولاتها أم طريقة فهمها للمجتمع الذي تعمل فيه وتتعامل معه، مما يجعل عملية «التفاهم» أو «الاتصال» بين مختلف الأطراف مسألة محلولة ومتفق عليها، وقد سبق أن ذكرنا كيف أن ذاك الأعرابي كان يعبّر عن نفسه بمفاهيم وكلمات هي المفاهيم والكلمات ذاتها التي كان يستخدمها جهابذة علم الكلام والمتمنطقون من الفلاسفة. مسألة «التفاهم» أو «الاتصال» هذه ليست شيئاً بسيطاً أو يسيراً، وان بدت كذلك، بل هي لبّ التفاعل وجوهر التعامل بين مختلف الفئات والقطاعات الاجتماعية. والذي جعل من الإسلام في فجره بخاصة تجربة انقلابية عظيمة هو انه كان يخاطب الناس بما يفهمون ويدركون، وذلك نتيجة منطقية لكون التجربة ذاتها نابعة من البيئة المحيطة ومعها تتفاعل، وهذا مفتاح آخر قد يكون فيه الكثير من النفع في سبيل تجاوز أزمتنا الحضارية الراهنة والتي هي بالضرورة، كما سبق أن قيل، أزمة ايديولوجية. فمثقفونا، على اختلاف مواقعهم ومشاربهم واتجاهاتهم، يستخدمون لغة لا يفهمها الناس ولا يدركونها في بيئتهم المحيطة. وبذلك، فإن «قنوات» الاتصال بين الوحدات الاجتماعية العربية تكاد تنعدم مما يجعلها – أي الوحدات الاجتماعية العربية – عبارة عن «غيتوات» (جمع غيتو) تعيش في عزلة عن بعضها البعض بشكل يقضي على الفاعلية الاجتماعية والفعل الحضاري. وكما سبق وأن قلنا، فإن ذلك مرده أساساً الى غربة واستلاب الزمان والمكان: الضياع في الماضي او الذوبان في الآخرين.

فكلمات مثل البرجوازية والبروليتاريا والليبرالية والسلف الصالح، وغير ذلك من كلمات ومفاهيم تمثل مختلف الاتجاهات الايديولوجية السائدة لا تعني شيئاً لجمهرة الناس، حيث أنها إما تتحدث عن زمن غير الزمان أو عن مكان غير المكان، والمحصلة النهائية ضياع صورة الواقع التاريخي والمعاش وقطع قنوات الاتصال وبالتالي التخبط الحضاري الذي نعيشه. وعلى ذلك، فإن أحد المفاتيح التي قد تتيح لنا الخروج من الأزمة هو في العمل على انشاء جهاز مفهومي عقلي عربي جديد يشتمل على تلك المفاهيم المعبرة عن الواقع العربي بصورته الشاملة (أي شاملاً الماضي والحاضر) ويكون قادراً على فهم هذا الواقع وتحليله، وذلك في سبيل تغييره بنمط لا يختلف عن النمط الذي انتهجته التجربة الإسلامية الأولى. هذا الجهاز المفهومي لابد وبالضرورة من أن يكون ملتصقاً بالواقع من جهتين أو طريقين: الأول أن يكون نابعاً منه، والثاني ان تكون المفاهيم التي يحتويها هذا الجهاز مفهومة ومدركة من قبل جمهرة الناس، هذا إذا كان التغيير والخروج من الأزمة هو المطلوب. فالإسلام الأول خاطب الناس بما يفهمون وأقام بذلك حضارة رائدة وإن كانت منطلقاتها وأسسها بسيطة، فلعل البساطة هي الحل. خلاصة هذا الحديث هي ان ازمتنا أزمة منطلقات وأسس والتي هي بالضرورة بسيطة قليلة التعقيد. فالتعقيد والتشابك يكونان لاحقاً بعد حل مسألة الأسس والمنطلقات، فعلم الكلام والفلسفة الإسلامية برمتها إنما كانا قائمين في نهاية المطاف على تلك المنطلقات البسيطة التي كان ينشرها النبي (ص) في مكة.

المهم، ما أردنا قوله هنا هو أننا بحاجة إلى مفاتيح للتعرّف على أزمتنا الحضارية الراهنة (والتي هي بالضرورة ايديولوجية)، ومثل هذه المفاتيح لا يمكن التعرّف على شكلها - وليس عليها بشكل كلي - إلا من خلال الدراسة الواعية للتجربة الحضارية - الايديولوجية الوحيدة الناجحة في تاريخنا، الا وهي الإسلام. دراسة لا تتوخى البحث عن «السلف» أو المرجع الفقهي أو القياس، بل دراسة تتوخى معرفة ديناميات الحركة الإسلامية الأولى، وكيف تفاعلت وانفعلت مع ظروفها المحيطة سواء الداخلي منها أم الخارجي، وخلقت ذلك الانقلاب التاريخي الذي ما زلنا نعيشه حتى هذه اللحظة. بمعنى آخر، فإننا لن نخرج من عنق الزجاجة الذي نحن فيه الا بالانغماس المطلق والكامل في تاريخنا. انغماس لا نكون فيه منفعلين، بل وفاعلين وفق صيرورة تشمل الماضي والحاضر والمستقبل. نعرف فيها من نحن وأين كنا وأين نقف وكيف نسير .

الفصل الرابع

الايديولوجية والتنمية في الخليج

بحث في الثقافة الاجتماعية(*)

هنالك عدة مفاهيم سوف تتردد كثيراً في ثنايا هذا الفصل، وهي وإن بدت ظاهرياً غير ذات علاقة مع بعضها البعض، إلا أنها في حقيقة الأمر تعني الشيء نفسه أو أجزاء من الشيء نفسه بشكل أو بآخر. هذه المفاهيم هي: الثقافة، الايديولوجيا، والقيمة. وعلى ذلك فإن خير بداية منهجية هي تعريف هذه المفاهيم وذلك في سبيل إنشاء قاعدة من التواصل المعرفي بين الكاتب والقارىء المؤدي إلى نوع من التفاهم المنهجي المفيد والمؤدي إلى تحقيق الغرض. بالإضافة إلى هذه المفاهيم، فإن مفهوماً آخر سوف نتعرض لتعريفه في ختام هذا الجزء الا وهو مفهوم التنمية حيث أن المفاهيم السابقة إنما تدرس لا لذاتها، في مجالنا هذا، ولكن لعلاقتها بمسألة التنمية في منطقة الخليج العربي بشكل خاص.

فإذا جئنا إلى **الثقافة** Culture، فإننا نجد أنه ومنذ قيام تايلور E.B. Taylor عام ١٨٧١ بتقديم هذا المفهوم في مجال الدراسات الانثروبولوجية، فإن المئات من التعريفات قد ظهرت في مختلف الدراسات الاجتماعية، ولكنها في جوهرها تكاد تتحدث عن نقطة مركزية واحدة تدور حول السلوك الاجتماعي ومحدداته مع الرجوع في ذلك الى عوامل موضوعية (اختلف تحديدها بين مفكر وآخر) وعوامل ذاتية هي في حقيقتها منبثقة عن العوامل الموضوعية ذاتها[1].

يرى تايلور ان الثقافة عبارة عن: «ذلك الكل المركب الذي يتضمن المعرفة، الإيمان، الفن، الأخلاق، القانون، الأعراف، وأية قدرات وعادات يكتسبها الانسان بصفته عضواً في جماعة»[2]. ويتفق فرانز بواز Franz Boas في تعريفه للثقافة مع تعريف تايلور السابق الذكر،

(*) نشر في مجلة دراسات الصادرة عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة، العدد الثاني، السنة الاولى، ١٩٩٠.

(١) انظر في هذا المجال وللعديد من تعريفات الثقافة: Ronald H. Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for Paradigm* (Boulder, Colorado: Westview press, 1981).

(٢) ذكر في المرجع السابق، ص ٢١٨.

أما رالف لينتون Ralph Linton فإنه يؤكد على الجانب التاريخي من الثقافة مع عدم خروجه عن المعنى العام الذي طرحه تايلور. ويقدم كلينبرغ O. Klineberg تعريفاً للثقافة يجمع ما بين الإيجاز والشمول حيث يقول أن الثقافة عبارة عن: «نمط الحياة الكلي الذي يتحدد بواسطة المحيط الاجتماعي»(١). ويتقدم فورد C.S. Ford بتعريف للثقافة يركز على الجوانب النفسية أو السيكولوجية في الموضوع حيث يعرف الثقافة بأنها وسائل في سبيل اشباع الحاجات وحل المشكلات، أي أنها عبارة عن «حلول لمشكلات يتعلمها الإنسان»(٢) .

ولعل أكثر تعريفات الثقافة انتشاراً وقبولاً هو ذاك الذي يقدمه كليد كلكهوهن Clyde Kluckhohn والذي يقول فيه:

> تتكون الثقافة من أنماط، صريحة وضمنية، حول السلوك ولأجل السلوك مكتسبة ومنقولة بواسطة الرموز، ومنشأة الانجازات المتميزة للجماعات الإنسانية، بما في ذلك تجسدها في الإبداع الإنساني. إن المحور الأساسي للثقافة يتكون من الأفكار التقليدية وخاصة ما تعلق منها بمسألة القيم. وعلى ذلك فإن نسق الثقافة من الممكن ان يعتبر، من ناحية، نتاجاً للفعل، ومن الممكن ان يعتبر، من ناحية أخرى، مؤثراً على الفعل(٣) .

والحقيقة، ورغم أن هذا التعريف مفرط في تجريده، الا إنه يحاول أن يجمع كافة أوجه الثقافة، والعلاقة التبادلية بينها وبين الفعل في صيغة واحدة، كما انه في الحقيقة يتضمن جل العناصر الواردة في تعريف إعلان مكسيكو حول الثقافة (يوليو/ اغسطس ١٩٨٢) والمعبر عن وجهة نظر اليونسكو. وكما سبق أن قلنا فإن هنالك عدداً واسعاً جداً من تعريفات مفهوم الثقافة، إلا أنها في مجملها تدور حول المضمون نفسه الذي ذكره كلكهوهن. وعلى ذلك فإنه يمكننا القول أن الخلاف بين المفكرين والعلماء ليس حول تعريف الثقافة ومضمونها بقدر ما هو حول دور الثقافة، بمعنى هل ان الثقافة هي المحدد الأساسي للفعل (وجهة النظر الليبرالية) أم أن الثقافة ما هي في خاتمة المطاف، وفي التحليل الأخير، الا نتاج للفعل مأخوذاً في إطار تاريخي معين (وجهة النظر الماركسية)؟ وسوف نتعرض لمثل هذا الجدل عند الحديث عن العلاقة بين نسق القيم والتنمية في منطقة الخليج العربي وذلك في الصفحات المقبلة من هذا الفصل.

أما في الفكر العربي فالحقيقة أن مفهوماً للثقافة وتعريفاً لها يكاد يكون غائباً. فمختلف القواميس العربية، سواء القديم منها أو الحديث، تدور تعريفاتها حول المعنى اللغوي للكلمة. فلسان العرب يقول: «ثقف الشيء، وهو سرعة التعلم» وفي مكان آخر نجد القول: «ثقفت الشيء، حذقته»، ودائرة معارف القرن العشرين تقول: «ثقف، يثقف، ثقافة، فطن وحذق». عموماً فإن معظم القواميس التي تورد مادة ثقافة في معناها العربي الأصلي

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٣) Kluckhohn, Clyde. ***Culture and Behavior: The Collected Papers of of Clyde Kluckhahn.*** Richard Klukhohn, ed (New York: Free Press, 1962), p.73.

إنما تدور حول معنى محدد هو: «صار حاذقاً خفيفاً، وثقف الكلام فهمه بسرعة»[1] .

وهـذه التعريفـات العربيـة (القائمـة على الأساس اللغـوي للمفهوم) لا تتفق مـع التعريفات التي سبق وأن ذكرناها في مستهل الحديث. ولكن هذا لا يعني أن مفهوم الثقافة بالمعاني السابقة لم يدخل لغة العرب ومصطلحاتهم الحديثـة، بل على العكس دخـل إلا أنه بقي، بتعريفاته المعاصرة، ذا جذور أوروبية غربية، وإن بقي المعنى العربي الأصلي دالاً على حالة الشخص (مثقف مثلاً) وليس على حالة تاريخية أو اجتماعية كما هو مضمونه الأساسي في اللغات الأوروبية. وفي هذا المجال يقول مالك بن نبي:

«والواقع أن فكرة ثقافة... فكرة حديثة، جاءتنا من اوروبا، والكلمة التي أطلقت عليهـا هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية. فمفهوم ثقافة ثمرة من ثمار عصر النهضة عندما شهدت اوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الجليلـة في الفن، وفي الأدب، وفي الفكر»[2] .

ضمن هذا الاطار وهذه الخلفية، نجد مالك بن نبي يعرف الثقافة (وفق مفهوم معاصر لا علاقة له بالأصل العربي) بأنها: «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال اولي في الوسط الذي ولد فيه. فالثقافة على هـذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيتـه... فهي المحيط الذي يعكس حضـارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد»[3]. أما محمد عابد الجابري فإنه يقدم تعريفاً ضمنياً للثقافة من خلال حديثه عن العقل والفكر حيث يقول:

إن «التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتهـا الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل بل والنظرة إلى العالم، إلى الكـون والانسان، كما تحـددها مكـونات تلـك الثقافة»[4]

نستشف من هذاالحديث أن مفهوم الجابري للثقافة هو في كونها عبارة عن نظرة معينة (بوعي أوبـلاوعي) يتبناها الإنسان في النظرة إلى نفسه وإلى مجتمعه وإلى الكون أو العالم من حوله .

من كل ذلك نخلص إلى التعريف الذي نتبناه في هذه الدراسة، و هو في حقيقته مجرد إيجاز للتعريفات السابقة، بالقول ان الثقافة ما هي إلا مجموعة القيم والمبادىء والمثل التي من خلالها ينظر الإنسان، في إطـار تاريخي اجتمـاعي معين، إلى نفسه ومـوقعها وإلى

---

(١) انظر لمثل هذه التعريفات: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، (دمشق، دار الفكر، بدون تاريخ)، ص ١٩ ـ ٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠.

(٣) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور، وعمر كامل مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٨٣.

(٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤) ص ١٣.

الآخرين ومواقعهم وإلى العالم من حوله وإضفاء المعنى عليه. فحوى هذا التعريف هو القول بأن الثقافة بعناصرها الأساسية (قيم، مثل، مبادىء) سواء كانت متجسدة في مؤسسات معينة أو كانت مجرد عوامل ذاتية، هي التي تقف وراء سلوك الأفراد والجماعات عن طريق إضفاء المعنى على العالم والمجتمع. من خلالها يحدد الفرد دوره الاجتماعي سواء بالسلب أو الايجاب، ويحدد موقعه من الآخرين دونياً أو علوياً. كما تحدد الجماعة موقعها في هذا العالم عن طريق إعطاء معنى ما لهذا العالم. بطبيعة الحال فإن للثقافة محددات وعوامل تكوين تاريخية واجتماعية، إلا أن موضوع دراستنا هذه لا يستوعب التوسع في مثل هذا المجال حيث إن الهدف في هذه الدراسة هو دور الثقافة وليس محدداتها. حقيقة أن هذه المحددات ذات أثر في دور الثقافة، وهذا يعني أننا سنتعرض لها بشكل أو بآخر، إلا أن القصد أو الغاية الأساسية سوف تكون منصبة على الدور دون المحددات أو الأصول.

وبالنسبة لمفهوم **الايديولوجيا** Ideology فإن التعريفات تتعدد أيضاً مثله في ذلك مثل مفهوم الثقافة. فمنذ أن قدم الكونت انطوان ديستون دوتراسي Antoine Destun de Tracy (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) هذا المفهوم ومعانيه تتعدد بتعدد المشتغلين فيه وتتضارب بتضارب الاتجاهات الفكرية لهم. لقد كان دو تراسي يعرف الايديولوجيا بأنها «علم الأفكار»، وبصورة أكثر وضوحاً كان يقول بأن الايديولوجيا عبارة عن: «العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة افكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها لاسيما أصلها»[1]. ولكن هذا المعنى اختلف اختلافاً يكاد يكون جذرياً وخاصة عند انتقاله من فرنسا الى المانيا والاشتغال به من قبل مفكرين لعل أبرزهم في هذا المجال كارل ماركس وكارل مانهايم.

بالنسبة لماركس والماركسية، فإنه وعلى الرغم من اختلاف مفهوم الايديولوجيا من مؤلف الى آخر ومن مرحلة إلى أخرى خلال تطوره الفكري (مرحلة الشباب والشيخوخة، مرحلة الكتابات المبكرة ومرحلة رأس المال مثلاً) الا أن هنالك خيطاً ينتظم كل هذه المعاني الا وهو النظر الى الايديولوجيا على أنها جزء من البنية الفوقية Superstructure للمجتمع إن لم تكن البنية الفوقية برمتها من أخلاق ودين وقانون ومؤسسات سياسية ودولة وفكر وأدب ونحو ذلك. فمعنى آخر فإن الايديولوجيا بهذا المعنى هي ذاتها الثقافة كما يعرفها تايلور وغيره من المفكرين بالمعنى الشمولي. من ناحية اخرى فإن الايديولوجيا لدى ماركس تشكل انعكاساً للمصالح الطبقية السائدة وبالتالي فإنها عبارة عن **وعي زائف** False Consciousness بالنسبة لتلك الطبقات التي تتعارض مصالحها مع مصالح الطبقة السائدة او المهيمنة. والحقيقة أن هذا الجانب في المفهوم الماركسي للأيديولوجيا لا يهمنا كثيراً بقدر

---

(١) نقلاً عن: سمير ايوب، تأثيرات الايديولوجيا في علم الاجتماع، (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٩.

ما يهمنا كونها محدداً للسلوك الفعلي للأفراد والجماعات في المجتمع مثلها في ذلك مثل الثقافة في المفهوم غير الماركسي. وفي الحقيقة لا نجد لدى ماركس الكثير في هذا الشأن بقدر ما نجد لدى المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي تعامل مع المتغيرات الثقافية (الايديولوجية) بشكل أكثر عمقاً من حيث تأثيرها الفعال على السلوك الفعلي للأفراد والجماعات في مجتمع ما. وفي هذا المجال أيضاً نجد أن مفهوم الايديولوجيا والثقافة يتطابقان بالرغم من احتفاظ المفهوم الأول بمعناه الطبقي وكونه في خاتمة المطاف ونهاية التحليل وعياً زائفاً[١].

أما بالنسبة لمانهايم فإنه يفرق بين مستويين للايديولوجيا: جزئي وكلي Particular and Total. المستوى الجزئي يركز على الايديولوجيا من حيث كونها بناء فكرياً يحاول فيه الخصم عامداً متعمداً اضفاء ستار أو قناع على مصالحه الحقيقية التي تقف وراء هذا البناء الفكري الزائف. وبهذا المعنى، فإن الايديولوجيا تصبح ذات اسقاطات نفسية او سيكولوجية معينة. أما المستوى الكلي فإنه يركز على التصورات العامة لحقبة تاريخية معينة أو طبقة محددة أو جماعة ما وذلك فيما يتعلق بوجودها التاريخي الاجتماعي والنمط السائد لتفكيرها[٢]. وبهذا المعنى فإن مانهايم يقترب كثيراً من هيغل Hegel ومفهومه حول «روح العصر»، وماركس في الجزء الأكبر من مفهومه للايديولوجيا، وكذلك يقرب بل يكاد يتطابق، مع المفهوم العام للثقافة .

وبالنسبة لمفكري العرب، فإن أبرز ثلاثة مفكرين تعاملوا مع مفهوم الأيديولوجيا هم: نديم البيطار، وعبدالله العروي، وناصيف نصار[٣]. بالنسبة للبيطار فإنه يعرف الأيديولوجيا بكونها: «اية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً-شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته»[٤]. وهذا التعريف ذو «رنين» هيغلي كما أنه، في معناه العام، لا يخرج عن المعاني التي ذكرناها حول مفهوم الثقافة. أما ناصيف نصار فيعرف الايديولوجيا بأنها: نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة»[٥]. وهذا التعريف أيضاً لا يخرج في إطاره العام عن تلك التعريفات التي قدمت لمفهوم الثقافة. بالنسبة

---

(١) انظر في هذا المجال: **الموسوعة الفلسفية**، بإشراف م. روزنتال، ب. يودين، وترجمة سمير كرم، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، مادتي ثقافة، وايديولوجية.

(٢) Karl Manheim, ***Ideology and Utopia*** (New York: HBJ, 1936), pp.55 - 59.

(٣) نديم البيطار ، **الايديولوجيا الانقلابية** . (بيروت : المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)؛ ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، وعبدالله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**. (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨١)، وكذلك **مفهوم الايديولوجيا**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣).

(٤) البيطار، المصدر السابق، ص ٥٤.

(٥) ناصيف نصار، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢ ـ ٥٣.

للعروي، فإنه يقدم الايديولوجيا وفق ثلاثة معان أساسية هي:
- انعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة.
- نظام فكري يحجب الواقع المستحيل التحليل.
- نموذج مطلوب من العمل تحقيقه[1].

ومن الواضح هنا أن تعريف العروي للأيديولوجيا هو ذو جذور ماركسية ومانهايمية الى حد ما وذلك بالنسبة للمستويين اللذين ذكرهما مانهايم فيما يتعلق بتعريف الايديولوجيا. ومن ناحية أخرى فإنه يبتعد بنا أيضاً (رغم جذوره في ماركس ومانهايم) عن التعريف السائد للثقافة والذي سبق ذكره.

وبالنسبة للتعريف الشائع والاستعمال السائد لمفهوم **الايديولوجيا** في الادبيات السياسية المعاصرة فيمكن ايجازه بالقول بأن الايديولوجيا عبارة عن: «مجموعة من الأفكار التي تتضمن رؤية ومخططاً للتغير الاجتماعي. فالايديولوجيات... عبارة عن أنماط من القناعات السياسية التي تبرز رؤى معيارية في الحياة السياسية. وهذه الرؤى... عادة ما تتضمن مواقف محددة جداً حول طبيعة الإنسان، والعلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، والعلاقة بين الاقتصاد والسياسة في المجتمع، وكذلك أهدافاً وغايات السياسة بشكل عام»[2]. هذا التعريف للايديولوجيا قاصر، في مجالنا هذا وليس على الاطلاق، من حيث أنه يركز على جانب واحد من جوانب البناء الفكري للمجتمع الا وهو السياسة، كما أنه، من ناحية أخرى، يركز على الايديولوجيا من حيث هي **برنامج عمل**. وعلى ذلك فإن الايديولوجيا بهذا المعنى قد تشكل جزءاً من **الثقافة السياسية** لأي مجتمع وبالتالي جزءاً من ثقافته العامة، ولكنها ليست صنو الثقافة في معناها العام مثل التعريف الماركسي (إلى حد كبير) والمفهوم الهيغلي حول «روح العصر» او المعنى الذي قدمه مانهايم في المستوى الكلي للايديولوجيا.

خلاصة القول، إن الثقافة والايديولوجيا عبارة عن مفهومين متداخلين لدى الكثير من المفكرين بحيث نستطيع أن نعتبرهما مفهوماً واحداً أو على الأقل بمضمون واحد ومن ثم استخدامهما بشكل متبادل. وعلى ذلك، فإننا وعندما نتحدث عن ايديولوجيا مجتمع ما في ثنايا هذه الدراسة فإننا في الواقع إنما نتحدث عن ثقافة ذلك المجتمع بكل ابعادها الفكرية والمؤسسية. ويتبين ذلك بشكل خاص من مقارنة تعريفنا السابق ذكره للثقافة بتعريف ناصيف نصار للأيديولوجيا حيث يتبين من خلال ذلك أن المعنى واحد والمضمون يكاد يكون متطابقاً.

وبالنسبة للقيمة والقيم Value فيمكن تعريفها بالقول أنها عبارة عن: «المعتقدات حول

---

(١) العروي، *الايديولوجية العربية المعاصرة*، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

(٢) Isaac Kramnic and Frederick M. Watkins, *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the Present* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1979), p.2.

الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وتفكيرهم ومواقفهم وتصرفهم واختياراتهم، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وأنفسهم والمكان والزمان، وتسوغ مواقعهم، وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم. بكلام بسيط ومختصر، تتصل القيم بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته»[1]. وبهذا المعنى فإن القيم جزء لا يتجزأ، وإن شئت فإنها الجزء الأهم من الثقافة أو الايديولوجيا الاجتماعية السائدة. وفي هذا المجال ، فإن الفلاسفة يميزون بين نوعين أو صنفين من القيم: قيم ـ وسيلة، وقيم ـ غاية[2]. فالنوع الأول من القيم لا يراد لذاته ولكن لما يفضي إليه من خير بالنسبة للمؤمن بها سواء كان فرداً أو جماعة، وذلك عن طريق المفاضلة بين قيمة وأخرى. فعندما نرى أو نقرأ شعاراً مثل «الصدق أقصر الطرق للإقناع» أو «الصبر مفتاح الفرج» ونحو ذلك من شعارات وأمثال، فإن الصدق في هذه الحالة ليس مطلوباً لذاته ولكن لأنه وسيلة إلى غاية أخرى هي الإقناع، والصبر ليس قيمة مطلوبة في ذاتها ولكن لأنها الوسيلة الوحيدة، في هذه الحالة، إلى الفرج، وقسْ على ذلك. أما النوع الثاني وهو القيم ـ الغاية، فإنها تعبر عن «مثل» مطلوبة لذاتها بغض النظر عما تؤدي إليه من نتائج عملية سواء بالفائدة أو الخسران. مثال ذلك قولنا «قل الحق ولو على نفسك» فإن الحق هنا قيمة مطلوبة في ذاتها ولذاتها بغض النظر عما تنطوي عليه من نتائج عملية. وفي الحقيقة فإنه، وفي المجال العملي، فإنه من الصعب جداً التفرقة بين القيم ـ الوسيلة والقيم ـ الغاية حيث تتداخل المعاني والاعتبارات وذلك وفقاً للمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ولمستويات البحث (فرد ـ جماعة) مما يجعل النسبية تلف كل شيء بردائها. وعلى ذلك، فإن الفلاسفة يفرقون أيضاً بين القيم النسبية المرتبطة بمتغيرات التاريخ والمجتمع وبين القيم المطلقة التي تسمو فوق الزمان والمكان، وهنا أيضاً نجد أن الأمور من الناحية العملية ليست بتلك البساطة النظرية، إذ من الصعب جداً التفرقة بين ما هو مطلق وما هو نسبي والعلاقة بينهما[3]. وحقيقة الأمر، فإنه وفي مجال بحثنا هذا لا يهمنا النقاش والجدل الفلسفي حول القيم وأنواعها ومستوياتها ونحو ذلك بقدر ما يهمنا القول بأن القيم ونسقها هي محدد أساسي من محددات السلوك الاجتماعي وذلك بصفتها جزءاً جوهرياً في بنية الثقافة والايديولوجيا السائدة في مجتمع ما خلال مرحلة تاريخية معينة، بغض النظر عن طبيعة هذه القيم من حيث انها وسيلة أم غاية، مطلقة أم نسبية، ذاتية أم موضوعية .

المفهوم الأخير الذي يجب التعرض له والتعرف عليه في هذا الجزء هو مفهوم **التنمية** Development، وبه نكون قد استكملنا سلسلة المتغيرات التي سوف نناقشها وذلك فيما

---

(١) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٢٤.

(٢) صلاح قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**. (بيروت: دار التنوير ١٩٨٤)، ص ٤٨ ـ ٥٠

(٣) المرجع السابق، ص ٥١ ـ ٥٢.

يتعلق بمجتمعات الخليج العربي العربية بصفة خاصة. ومفهوم التنمية، مثله مثل كافة المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية، لا يمكن وضع تعريف جامع مانع له. فالتنمية في المقام الأول متغير اجتماعي تاريخي تختلف متطلباته من زمان الى زمان ومن مكان إلى مكان وذلك وفقاً لحاجات وتطلعات الجماعة التي تحاول السير على دروبه. وعلى ذلك، فإن التنمية عملية تغيير شاملة على مختلف الأصعدة والمستويات الاجتماعية من اقتصادية وسياسية وثقافية وإدارية وغير ذلك من أوجه اجتماعية. فالتنمية، كما يقول الدكتور أسامة عبد الرحمن، «هي عملية حضارية شاملة لمختلف أوجه النشاط في المجتمع بما يحقق رفاه الانسان وكرامته، والتنمية أيضاً بناء للانسان وتحرير له وتطوير لكفاءاته وإطلاق لقدراته للعمل البناء. والتنمية كذلك اكتشاف لموارد المجتمع وتنميتها والاستخدام الأمثل لها من اجل بناء الطاقة الانتاجية القادرة على العطاء المستمر»[1]. وعلى ذلك فإن التنمية لا تتمثل فقط في جانب اقتصادي بحت (وذلك هو المفهوم السائد عنها) يركز على مؤشرات كمية فقط مثل زيادة متوسط الدخل الفردي او الدخل القومي العام أو المعدل الفردي لاستهلاك الطاقة او التصنيع ونحو ذلك من مؤشرات، بل انها عملية كيفية هدفها الأول والأخير الانسان والرفع من مستواه مادياً بما يليق بالظروف الانسانية في العيش، وروحياً من حيث الحفاظ على حدود الكرامة الانسانية في المجتمع، وما ينبثق عن ذلك من مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية كفيلة بتحقيق كل ذلك سواء ما تعلق منها بتوفير فرص عمل في سبيل عيش انساني مناسب (وهذه بالطبع مسألة نسبية تابعة لظروف كل مجتمع على حدة) أو ما تعلق منها بمؤسسات كفيلة بتحقيق المشاركة من قبل الأفراد في مجتمعاتهم سواء كانت تلك المشاركة ذات علاقة بمسألة اتخاذ القرار في المجتمع (اي المسألة السياسية) او ذات علاقة بالرفع من مستوى التفاعل بين كافة أطراف المجتمع سواء كانت هذه الأطراف افراداً أو جماعات .

وعلى ذلك، وإذا أردنا أن نضع تعريفاً موجزاً للتنمية، فإننا نستطيع القول إن التنمية عبارة عن عملية تغيير اجتماعي تستهدف القضاء على التخلف في كافة جوانبه وذلك عن طريق الرفع من شأن الانسان في كافة المجالات. والتخلف، الذي تحاول التنمية القضاء عليه هو ظاهرة معقدة متشابكة يمكن تلخيص معظم علاماته ومؤشراته بالقول بأنها: «انخفاض مستوى الفن الانتاجي، والتخصص في المواد الأولية والاعتماد على تصدير سلعة واحدة منها، والارتباط بعلاقات التبعية بالدول المتقدمة، والاعتماد على القروض الأجنبية، وانتشار أنماط الاستهلاك التفاخري، وضعف الميل للإدخار، وتفشي الأمية لدى الأكثرية الساحقة من سكانها (أي المجتمعات النامية)، ومركزية صنع القرار السياسي

---

(١) د. اسامة عبد الرحمن، **البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية: مدخل الى دراسة ادارة التنمية في دول الجزيرة العربية المنتجة للنفط** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٢) ص ١٩.

وعدم عقلانيته ومحدودية النخبة السياسية مع سيطرة ثقافة غير ديمقراطية ولا تشجع على المشاركة[1]. وعلى ذلك فإن التنمية تعني وببساطة القضاء على مثـل هذه الظـواهر أو معظمها التي تشكل في مجموعها شبكة التخلف .

محددات نسق القيم في الخليج

«ان القيمة»، يقول سامي خرطبيل، «لم تنبت في التراب، ولا سقطت من العلاء، وإنما هي صناعة إنسانية عبر التاريخ... ولهذا كانت القيمة أول ما يدل على إنسانية الإنسان»[2]. وعلى ذلك فإذا أردنا تحديد نسق القيم في مجتمع ما فإننا لابد أن نبحث عنه في ثنايا ثقافة ذلك المجتمع، وإذا أردنا تحديد ثقافة مجتمع ما فإننا نبحث عنها في ثنايا تـاريخ ذلـك المجتمع وعلاقة أفراده بالبيئة المادية المحيطة بهم. أي أن الثقافة (بما تنطوي عليه من نسق القيم) هي نتاج التاريخ والبيئة في تفاعل جدلي محدد. وعلى ذلك، وفيما يتعلق بمنطقة الخليج العربي، فإننا نستطيع القول أن «أبناء الخليج امتداد لواقع عربي إسلامي يحملون كل السمات الروحية والفكرية التي حملها أجدادهم العرب المسلمون، فهم بهذا جزء من الثقافة العربية الإسلامية العميقة»[3]. وعندما نتحدث هنا عن الثقافة العربية الإسلامية فإننا لا نتحـدث عنها بشكـل **نمطي**، أي ما يجب أن يكـون وفق القيم الأساسيـة للدين الإسلامي، لكن بشكل **واقعي**، أي وفق المضمون التاريخي الاجتماعي الذي أعطي لهذه القيم. من هذه المقولة، يدخل العنصر الثاني من عناصر تحديـد نسق القيم في الخليج العربي ألا وهو البيئة. ونقصد بذلك تفاعل الانسان مع بيئته المحيطة أو ما يسمى بنمط الانتاج او اسلوب المعاش وضرورات العمران البشري (وفق التعبير الخلدوني). ضرورات العمران البشري هذه تنتج قيماً وأنساقاً ثقافية قائمة بذاتها من ناحيـة، كما أنهـا تمنح مضموناً محدداً لتلك القيم الموروثة بما يكفل نوعاً من التـوافق بين تلك القيم وأسلـوب المعاش .

والبيئة العربية في الخليج العربي (آخذين في ذلك شبه الجزيرة العربية) ذات تنوع كبير أدى الى نشوء تنوع وتعدد في أنماط الانتاج وأساليب المعاش والعمران. فمن بيئة صحراوية الى أخرى بحرية، ومن واحات محدودة الى مدن بسيطة (ونحن في هذا نتحدث عن تلك الفترة السابقة للتأثيرات الجذرية لظهور النفط). وبناء على هذا التنوع في البيئة ومن ثم أساليب المعاش، اختلفت الفئات الاجتماعية من مكان إلى آخـر: بدو رحـل في

---

(١) عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**. (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦٢.

(٢) سامي خرطبيل، **الوجود والقيمة**. (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١١٠.

(٣) محمد الرميحي، **الخليج ليس نفطاً: دراسة في إشكالية التنمية والوحدة**. (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٣)، ص ١٩٢.

الصحراء، فلاحون في الواحات، صيادون على الشواطىء، تجار ومهنيون في المدن. وفي كل فئة من هذه الفئات نجد بناء طبقيـاً معيناً تختلف درجته ومدى حدة تفاوته من فئة الى أخرى. ولكن، ورغم هذا الاختـلاف البيّن في البيئة الخليجيـة ومن ثم أساليب الانتـاج والمعاش، الا أن الجماعة الأساسية في المجتمع الخليجي كانت وما زالت القبيلة. والانتماء القبلي تختلف حدته ودرجته حسب البيئة وأسلوب المعاش ولكنه يبقى بدرجة أو بأخرى. فحتى في المدن والواحات حيث تتهافت بنية القبيلة فعلياً وتحل محلها وحدات اجتماعية أخرى لعل أبرزها العائلة الموسعة أو الممتدة، فإن الانتماء القبلي يبقى حاضراً كنوع من اثبات الأصالة أو الفخر أو نحو ذلك، «فاستقرار الحضر في المراكز الحضريـة غيّر من نشاطهم الاقتصادي، الا أنه لم يؤثر كثيراً على ارتباطاتهم القبلية ـ او ادعائهم ذلك على الأقل ـ وفخرهم بالانتماء إلى أصول قبلية ... كما أن هذه القبيلة تشكل مصدراً لذاتيـة معينة وذلك بانعدام مصادر الذاتية الأخرى (كالدولة والحزب والتنظيم السياسي... الخ). حقيقة أن المراكز الحضرية تتضمن وحدات اجتماعية أخرى كالعائلة الموسعة... الا أن هذه العائلات بدورها تستمد ذاتيتها من أصل قبلي معين»[1]. بل إن السلطة السيـاسية والنخب السياسية في الخليج تستمد الجزء الأكبر من شرعيتها من التقليـد القائم على أسس قبلية. وعلى ذلك نستطيع القول وبشيء من التعميم في هذا المجال، ان القيم القبلية تشكل الجزء الأكبر من نسق القيم في الخليج وشبه الجزيرة العربية. وعندما نقول ذلك، فإننا لا نعني أن قيم البداوة هي السائدة على وجه الاطلاق، إذ أن هذه القيم تتأثر بالقيم الأخرى النابعة من اختلاف أساليب المعاش وبالتالي فإن النسق يكون في حقيقة الأمر مزيجاً من قيم البداوة والفلاحة والصيد والمدينة، ولكن قيم البداوة، نتيجة استمرارية الوجود القبلي (باختلاف درجاته) ،تكون الهامش الأكبر.

يرى حليم بركات أن نسق القيم القبلية يتكون أساساً (وبصورة نموذجية أو نمطية وفق منهج ماكس فيبر) من خمسة أشكال متداخلة مع بعضها البعض هي قيم العصبية، وقيم الفروسية، وقيم الكرم والضيافة، وقيم الحرية الفردية، وقيم المعيشة[2]. بالنسبة لقيم العصبية نجد أن أهمها عبارة عن قيم التضامن والتماسك الداخلي، الافتخـار بالنسب، نصرة القريب، احترام وطاعة الأهل والكبار، الثأر، والحشمة والشرف. بالنسبة لمجتمعات الخليج وشبه الجزيرة نجد أن أكثر هذه القيم ما زال سائداً وخاصة فيما يتعلق بالافتخار بالنسب واحترام وطاعة الأهل وكبار السن والحشمة والشرف، وكذلك نصرة القريب. وكما سنجد لاحقاً، فإن بعض هذه القيم قد أصبحت تشكل عوائق في طريق التنمية الشاملة وذلك بعد ظهور النفط والمتغيرات الاجتماعية التي حملها، وذلك ناتج عن التناقض الرئيسي القائم على أساس انشاء دول حديثة في الخليج مع بقاء النسيج الاجتمـاعي متخلفاً عن هـذه

---

(١) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) حليم بركات، مصدر سابق، ص ٧٣ ـ ٧٦.

المحاولة. أما قيم الفروسية فتشمل الشجاعة والبأس والبسالة والإقدام والرجولة والكبرياء والاباء والتعفف والمروءة والترفع عن العمل المنتج (المهني). ما يهمنا في مجموعة القيم هذه هو تلك السائدة في مجتمعات الخليج قبل النفط وبعده وخاصة مسألة الرجولة (بما تتضمنه من سيادة للرجل على المرأة وعزلها اجتماعياً من الناحية الفعلية) والكبرياء والاباء والترفع عن العمل اليدوي، وكل ذلك سيشكل عوائق أساسية في طريق التنمية. أما بالنسبة لقيم الكرم والضيافة فهي ما زالت سائدة وقد حولها دخول متغير النفط الى نوع من قيم مشوهة تعزز الاستهلاك التفاخري والتبذير المضاد للتنظيم العقلاني الرشيد للمجتمع. أما قيم الحرية الفردية، تلك القيم التي يبدو وكأنها في تناقض ظاهري مع قيم العصبية والتماسك القبلي، فإن أبرز ما يهمنا فيها هو ذلك الجانب الذي من خلاله يأنف حامل هذه القيمة من العمل لدى الآخرين. هذه الأنفة «القبلية» سوف تشكل عائقاً في طريق التنمية السياسية والإدارية في مجتمعات الخليج وشبه الجزيرة من حيث أنها تقع في تناقض جوهري مع البيروقراطية التي هي سمة من سمات الدولة الحديثة بغض النظر عن محاسنها ومساوئها. أم قيم المعيشة والتي تشمل فيما تشمل «التأكيد على البساطة، والفطرة، وتحمل الصعوبات والخشونة والصبر وصفاء النفس والصراحة»[1]، فإننا نستطيع القول انها قد تلاشت بشكل كبير أو أنها في الطريق إلى التلاشي منذ مجيء النفط والتغيرات المادية التي حملها في اهابه، وهذا في الحقيقة شيء طبيعي إذ أنها، أي هذه القيم، كانت انعكاساً مباشراً لصراع الإنسان مع البيئة (أسلوب المعاش)، اما وقد تلاشى أسلوب المعاش هذا فإن قيمه المباشرة قد تلاشت أو في طريقها الى ذلك[2] .

وقد يثور استفسار هنا حول تلاشي بعض القيم مع اكتشاف النفط ودخوله كمتغير اجتماعي، وذلك مثل القيم المذكورة آنفاً، وعدم تلاشي قيم أخرى مثل تلك المرتبطة بالقبيلة والعائلة ونحوها. بمعنى آخر، كيف يكون للمتغير أو الفعل ذاته نتيجتان مختلفتان بل ومتناقضتان. نستطيع القول ان السبب الأول في ذلك يرجع الى وجود متغير متدخل هو الشرعية السياسية المرتبطة في المنطقة بذلك النسيج الاجتماعي القائم على القبيلة والعائلة الموسعة بصفة أساسية. وبذلك فإن تلك القيم التقليدية ذات العلاقة بمتغير الشرعية السياسية تبقى وتترسخ بينما تلك القيم التي لا علاقة لها بهذا المتغير المتدخل فإنها، وبشكل منطقي تاريخي، تزول وتتلاشى. بالإضافة الى ذلك فإنه ونتيجة ضعف المؤسسة أو البناء المؤسسي الحديث في الكثير من دول المنطقة فإن السكان يلجؤون إلى الارتباط والانتماء الى تلك المؤسسات التقليدية مثل القبيلة والعائلة الموسعة وهذا ما يؤدي إلى تدعيمها ورسوخها بدل تلاشيها. وبسبب ذلك كله كان متغير النفط غير ذي أثر على مثل

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) انظر في هذا المجال: علي خليفة الكواري، *نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة*. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣١ ـ ٣٢.

هذه المؤسسات التقليدية وبعض قيمها بينما كان له اثر كبير على تلك القيم التي لا علاقة لها بمسألة الانتماء والولاء وكذلك الشرعية السياسية.

من ناحية أخرى، فإن القيم الإسلامية قد اتخذت مضامين اجتماعية في بلدان الخليج وشبه الجزيرة قد تكون مخالفة كل المخالفة لمعناها الحقيقي الذي أراده الإسلام. اتخذت مضامين اجتماعية تاريخية نابعة من نمط واسلوب الانتاج السائد سواء كنا نتحدث عن الصحراء أو البحر أو الواحة وعلاقة الإنسان بها. فالبدوي في الصحراء والفلاح في الواحات يعيش تحت رحمة الأمطار التي (في ظل الظروف البيئية لشبه جزيرة العرب عموماً) لا يدري متى تأتي وأين تأتي، والصياد في البحر يخترق عباب اليم جاهلاً بما تخبئه له الأقدار. فالبحر في هدوئه مصدر رزق ولكنه في هيجانه وجبروته وحش كاسر. هذه العوامل البيئية والمعيشية لسكان المنطقة أوجدت نوعاً من القيم القائمة على أسس غيبية لاعقلانية تربط كل شيء بالمجهول الذي لا يمكن احتسابه أو معرفته وبالتالي لا يمكن السيطرة عليه، ومن ذلك انتشرت مثل هذه القيم اللاعقلانية التي هي جزء لا يتجزأ من ثقافة قائمة على أسلوب انتاج هو الآخر غير خاضع لحسابات العقل بل لتقلبات طبيعة عابثة[1]. وبذلك تحول مثلاً المفهوم الإسلامي في «التوكل» إلى نوع من «التواكل»، وتحول المفهوم الإسلامي حول الإيمان بالقضاء والقدر إلى الإيمان بكل ما هو غيبي خرافي، وشتان بين الإيمان بالقدر والإيمان بالخرافة. وإن مثل هذا المفهوم الخاطيء لقيم الإسلام ومفاهيمه (أو قل هذا الفهم القائم وفق أسلوب معاش بدائي) والذي ما زال في شطره الاكبر سائداً في بلاد الخليج وشبه الجزيرة، يشكل عائقاً أساسياً من عوائق التنمية التي هي في أصلها وسلوكها وتشعباتها قيمة قائمة على العقل والعقلانية. أيضاً فإن التفسير الصحيح لقيم الإسلام (أي ذاك التفسير القائم على متطلبات العصر وحاجات المجتمع التنموية) قد يكون هو المفتاح في سبيل انتاج ايديولوجيا تنموية عقلانية معاصرة لدول الخليج العربي وشبه جزيرة العرب.

النفط ونسق القيم في الخليج

عندما اكتشف النفط ثم بعد ذلك التنمية القائمة على وارداته فإنه لم يغير تغييراً ايجابياً في نسق القيم بل كان التأثير سلبياً وإلى حد بعيد، وذلك لسبب بسيط هو أن النفط لم يغير البنية الاجتماعية الأساسية في الخليج كما أن التنمية كانت ذات اتجاه كمي وذلك على حساب الكيف. إذ وكما ذكرنا في أول هذا الفصل فإن التنمية عملية حضارية شاملة ومعقدة هدفها النهائي والأساسي تحويل الإنسان وليس مجرد بيئته المادية. بمعنى آخر فإن ما حدث في الخليج هو في حقيقة الأمر **نمو** Growth وليس **تنمية**. نعم لقد ازدادت أعداد

---

(١) انظر محمد الرميحي، مصدر سابق، ص ٢٢.

المتعلمين، وأصبحت المدن نسخاً عن نيويورك في ناطحات سحابها وعن باريس في اناقتها وعن لندن في فخامتها، وازدادت المستشفيات وعدد أسرتها وأطبائها، وانتشر المذياع والتلفاز والفيديو، وازدادت أعداد السيارات بالنسبة للأفراد، وامتدت الشوارع بأناقة وروعة، وازداد الدخل الوطني ومتوسط دخل الفرد بشكل كبير جداً، ووصلت دول الخليج دفعة واحدة الى المرحلة الخامسة من مراحل النمو الاقتصادي عند روستو (الاستهلاك الوفير). بمعنى آخر، فإن كل مؤشرات التنمية أو معظمها التي يضعها الاقتصاديون الغربيون متوفرة في دول الخليج وهذا شيء جيد ولكن إلى حد معين. إذ رغم هذه التغيرات المادية فإن النسيج الاجتماعي الأساسي (او البنية الاجتماعية) في الخليج ما زال قائماً الى حد كبير لم يمس. بمعنى آخر فإننا في الخليج امام تجربة جديدة هي التحديث أو التنمية في إطار تقليدي، فالبنية الاجتماعية الخليجية ما زالت تعكس ظروف ما قبل النفط. وعلى ذلك فإن البناء الثقافي في الخليج ما زال في اغلب وجوهه بناء تقليدياً يعكس القيم السائدة ذاتها في مرحلة ما قبل النفط مع دخول قيم جديدة تمازجت مع هذه القيم القديمة فأدت إلى نشوء نمط جديد ـ قديم من القيم يدور حول الاستهلاك والتفاخر الاستهلاكي. إن دول الخليج تريد أن تحقق العصرنة أو الحداثة المطلقة عن طريق التنمية وأن تحتفظ احتفاظاً مطلقاً بالتقليد والبنى الاجتماعية التقليدية دون تغيير أو تغيير مضمون للمؤسسات والقيم التقليدية في آن واحد، وتلك معادلة صعبة التحقيق إن لم نقل مستحيلة.

ان التناقض الأساسي في دول الخليج اليوم هو النابع من هذه المعضلة أو الإشكالية، أي اشكالية التحديث والتنمية في اطار تقليدي. فرغم التغيرات المادية الهائلة التي جلبها النفط ودلالة المؤشرات على أن هناك تنمية حدثت وفق فهم **اتجاه النماذج والمؤشرات للتنمية**، فإن **القبيلة أولاً والعائلة ثانياً** ما زالت هي الوحدة الأساسية في البناء الاجتماعي لدول الخليج. والسبب في ذلك أن خيرات النفط وعوائده وكذلك التنمية القائمة على أساسه إنما هي متغيرات منبثقة من الأعلى، أي أن السلطة السياسية تلعب الدور الرئيسي في هذه العملية. والسلطة السياسية في دول الخليج ذات شرعية قائمة في جوهرها على عناصر التقليد المختلفة وخاصة فيما يتعلق بمفهومي القبيلة والعائلة[1]. ولذلك فإن هذه السلطة تحاول تقديم التحديث والحفاظ على الأسس الاجتماعية للشرعية القائمة على اساسها في الوقت ذاته، وهذا ما يفرز ما سميناه «التحديث في اطار تقليدي»[2]. وعلى ذلك فإن القيم التقليدية وعناصر الثقافة التقليدية ما زالت هي السائدة وذلك لارتباطها أساساً بعناصر الشرعية للسلطة السياسية في دول الخليج. بل انه وفي كثير من الأحيان

---

(١) انظر في هذا المجال: Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven: Yale University press, 1977), Chap. 7.

(٢) انظر في هذا المجال، بول فييل، «البترول والطبقة الوظيفية»، مجلة دراسات عربية، العدد ٢، السنة ١٦، ديسمبر ١٩٧٩.

فإن النفط وعوائده قد «عزز» من سيادة مثل هذه القيم بدل أن يقوم بإزالتها عن مـركز السيادة الثقافية. فمثلاً مع التوسع الاقتصادي الناتج عن زيادة عوائد النفط وتوزيعه من قبل السلطة السياسية عبر قنوات خطط التنمية، فإن الحاجة الى اليد العاملة قد ازدادت. ونظراً لقلة عدد السكان في دول الخليج من ناحية، واتجاه هؤلاء السكان الى العمل في الأجهزة البيروقراطية للدولة (والتي هي أكبر موظِّف) أو أعمال تجارية ومقاولات مستفيدين من التوسع الاقتصادي، فإن العمالة الأجنبية كانت هي الحل للقيام بتلك الأعمال ذات المردود الاقتصادي الأدنى والتي لا تجذب المواطنين الذين يجدون أعمالاً أكثر راحة وأكثر مردوداً اقتصادياً في أجهزة الدولة المختلفة وفي قطاع الأعمال أو القطاع الخاص. هذا التطور، الذي نكاد أن نقول أنه قاصر على دول الخليج، عزز من قيمة تقليدية قبلية الا وهي الترفع عن العمل اليدوي أو المهني الذي يقوم به الأجانب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العملية التعليمية التي كان من المفروض أن تعزز التغير الاجتماعي وتدفع عجلة التنمية إلى الأمام، قد أصبحت منصبـة على التعليم النظري أو المهن ذات المقـام الاجتماعي الرفيع، أما التعليم الفني فإنه فاقد الجاذبية لأكثر قطاعات السكـان لأسباب اقتصـادية وثقافية تقليدية في المقام الأول[1]. وبذلك نرى أن **التحـديث** قد عـزز **التقليد** في دول الخليج مع أنه كان عامل تدمير له في التجارب التاريخية والإنسانية الأخرى. بمعنى آخر، وباستخدام الإطار النظري لصامويل هنتينغتون، فإن التحديث والتنمية في الخليج لم يؤديا إلى انتاج **تعبئة اجتماعية** تكون مقدمة لتغير ثقافي وايديولوجي شامل[2] .

بـالإضافـة إلى أن التحديث والتنميـة في دول الخليج قـد أديا إلى تعزيـز القيم التقليدية، فانهما أدخلا قيماً جديدة إلى المجتمع في الخليج هي في جوهرها عوائق للتنمية رغم أنها من إفراز هذه التنمية. ولعلنا نستطيع تلخيص أهم هذه القيم الجديدة بالقول بأنها تشمل فيما تشمل الاستهلاك المبالغ فيه والاستهلاك التفاخري ومحاولة الثراء السريـع وبأية طريقة وكل ذلك على حساب أخلاقيات العمل المنتج والترشيد العقلاني للثروة، وكذلك «صعوداً للقيم المادية و الفردية وتراجعاً للقيم المعنوية والمجتمعية»[3]، بالإضافـة إلى ظهور نمط من السلوك قائم على الثنائية أو الازدواجية في الشخصية. وفي ذلك يقول باحث خليجي، «ان هـذه المجتمعات، منـذ أن تدفقت عليهـا عائـدات النفط بغزارة في بـداية الخمسينات، أخذ يتبلور فيها نظام خاطىء للحوافز المادية والمعنوية... حيث رفع مرتبة قيم الاستهلاك والمضاربة والركض وراء المصالح الشخصية والشطارة غير المقيدة بهـدف مجتمعي وأشكال العمل المظهري والمناصب البراقة، وحصل ذلك على حساب مرتبة قيم

---

(١) انظر في هذا المجال، محمد الرميحي، مصدر سابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٢) انظر خاصة الى الفصل الاول من: Samuel p. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University press, 1968).

(٣) علي الكواري، مصدر سابق، ص ٣٢.

الانتاج والاستثمار الحقيقي الطويل المدى، ورعاية المصلحة العامة، وبروز الروح الرائدة المنطلقة من الولاء الوطني، والعمل المؤثر الجاد النافع للناس»[١]. وبالنسبة لثنائية أو ازدواجية الشخصية الخليجية وأثر ذلك على نمط السلوك الاجتماعي، فإننا نلاحظ أن ثنائية **التقليد ـ الحداثة** قد أدت الى ظهور نمط من السلوك الاجتماعي قائم على أساس القياس بمعيارين ونشوء «ضميرين اجتماعيين»: معيار غربي حديث ومعيار تقليدي. فمن ناحية نجد أن المواطن في الخليج يحرص على اقتناء أحدث ما تفرزه حضارة الغرب الرأسمالي من سلع استهلاكية وكذلك عادات اجتماعية وصرعات معينة، وفي الوقت ذاته يقدم نفسه للآخرين وفق سلوك قائم على معيار التقليد، فهو داخل المنزل يعيش بشخصية وفي الشارع بشخصية عكس تلك تماماً. بمعنى آخر، فإن الحداثة ـ التقليد تعكس نفسها جزئياً على السلوك الاجتماعي لأفراد المجتمع في الخليج. حقيقة أن السلوك الاجتماعي الثنائي أو الازدواجي قد لا يكون قاصراً على مجتمعات الخليج، وهو بالفعل ليس قاصراً عليها بل نستطيع ان نقول أنه ظاهرة عربية عامة، إلا أنه في مجتمعات الخليج يأخذ طابعاً أكثر حدة حيث أن هذه المجتمعات تمر في مرحلة انتقالية شديدة الحدة من حيث الفترة الزمنية القصيرة التي تفصل ما بين الحالة التقليدية البحتة الى حد ما والحالة الحاضرة التي يمتزج فيها التقليد والحداثة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التركيز في هذه الدراسة بالذات هو على مجتمعات الخليج وذلك وفق هدف أساسي هو معرفة تلك العوائق اللامرئية للتنمية. وحيث أن مجتمعات الخليج هي في حالة انتقالية شديدة الحدة فإن صراع القيم وتكاملها في أن واحد، ووفق الازدواجية الاجتماعية المتحدث عنها، يأخذ طابعاً من الأهمية اكثر من غيره من المجتمعات التي قد تكون معانية من هذه الظاهرة الا أنها تكون سلوكاً انحرافياً شاذاً خارج اطار نسق القيم الثابت والمستقر والذي يعترف به حتى المنحرف عنه. أما في الخليج فإن نسق القيم غير مستقر وغير ثابت، نتيجة عدم ثبات المجتمع ذاته، وبالتالي فإن الخشية أن تتحول هذه الازدواجية الى نسق ثابت ومستقر، وليس سلوكاً شاذاً خارج اطار النسق المعترف به، وهنا يكمن الخطر سواء بالنسبة لهذه المجتمعات أو لبرامج التنمية التي تحاول هذه المجتمعات أن تتبناها[٢] .

نسق القيم والتنمية في الخليج

يتميز المفكران الألمانيان كارل ماركس وماكس فيبر بأن كليهما درس الظاهرة الرأسمالية وظهور المجتمع الرأسمالي في اوروبا بمنهجين يبدوان ظاهرياً متناقضين.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٢) انظر في هذا المجال مثلاً: محمد الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة**. (الكويت: كاظمة، ١٩٨٤)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٢.

فماركس يرى أن أية تشكيلة اجتماعية لا تتغير حتى تتغير بنيتها التحتية (أسلوب الانتاج بما يتضمنه من قوى انتاج وعلاقات انتاج) مع ما يؤدي إليه ذلك من تغير في البنية الفوقية (البناء الثقافي الايديولوجي والحقوقي للمجتمع). ولعل افضل تلخيص للنظرية الماركسية في هذا المجال هو مقولة ماركس الشهيرة: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»[1]. بمعنى آخر، ووفق المجال الذي نتحدث فيه، فإن البنية الفوقية هي المتغير التابع والبنية التحتية هي المتغير المستقل في النظرية الماركسية. وعلى ذلك فإن ظهور الرأسمالية تاريخياً، ووفقاً لهذا الإطار النظري، كانت نتيجة حتمية وقفزة نوعية لذاك الكم الهائل من التغيرات المادية الاجتماعية الذي ميز تلك الحقبة الانتقالية من تاريخ أوروبا. ومن هذا المنطلق حاول المقتنعون بالنظرية الماركسية بناء نموذج نظري يمكن من خلاله فهم وتفسير حركة المجتمع في كل مكان ومن ثم التنبؤ علمياً بمسار هذا المجتمع. فالتحول الاجتماعي، وفق هذا النموذج النظري بشكل عام، لا يكون ولا ينشأ ما لم يكن هنالك تحول وتغير في البنية التحتية لأية تشكيلة اجتماعية. وعندما يحدث ذلك فإن كافة بنى المجتمع تتحول تحولاً جذرياً نوعياً ناقلة المجتمع بذلك من شكل معين إلى شكل آخر، وهذا هو التاريخ. بطبيعة الحال لسنا هنا بصدد شرح النظرية الماركسية سواء بخطوطها العامة أو الخاصة بقدر ما يهمنا الرأي الماركسي الصادر عن ماركس نفسه وذلك فيما يتعلق بعلاقة البناء الثقافي للمجتمع ببنائه المادي ، أما ما أضيف بعد ذلك إلى الماركسية من آراء وأفكار وتجديدات فإن هذه الدراسة ليست محلاً له.

أما بالنسبة لماكس ڤيبر، فإن دراسته لظهور المجتمع الرأسمالي تاريخياً نحت منحاً معاكساً للنظرية الماركسية وذلك من خلال محاولة ڤيبر دراسة العلاقة بين الدين والتشكيلات الاجتماعية بصفة عامة، والبروتستانتية والرأسمالية بصفة خاصة[2]. وموجز نظرية ڤيبر في هذا المجال هو أن التحول الاجتماعي لا يحدث حتى يحدث تحول في أفراد هذا المجتمع من حيث توجهاتهم الثقافية الايديولوجية في النظرة إلى الذات والآخرين والعالم ككل. أي أن التحول الثقافي الايديولوجي سابق على التحول المادي عند ڤيبر وليس العكس. فمن خلال دراسته لظهور الرأسمالية وعلاقة ذلك بانتشار المذهب البروتستانتي (وخاصة الكالفنية) وجد ڤيبر أن «الرأسمالية تستند الى عناصر معينة منها: العمل الشاق، والاقتصاد في الانفاق، وضبط النفس، وتجميع رؤوس الأموال، والإبداع (الابتكار) والترشيد... ذلك لأن التنظيم الرأسمالي... لا يتحقق في مجتمع يتسم أفراده بالكسل، ويتمسكون بمعتقدات خرافية، ويتميزون بعدم الكفاءة»[3]. وهذه العناصر أو القيم تجد

---

(١) Karl Marx, ***A Contribution to the Critique of Political Economy*** (New York: International publishers, 1970) p. 21.

(٢) انظر مثلاً: Max Weber, ***The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism***, translated by Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1930).

(٣) السيد الحسيني، **التنمية والتخلف: دراسة تاريخية بنائية**. (القاهرة: مطابع سجل العرب، ١٩٨٠)، ص ٤٣.

تعبيراً نظرياً أو ثقافياً ايديولوجياً لها في البروتستانتية التي «تهتم اهتماماً كبيراً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة كما انها تقدس العمل، بل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماس إنما هو واجب مقدس. والعقيدة البروتستانتية ـ فوق ذلك كله ـ تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً»[١]. وعلى ذلك، وكما يرى ڤيبر، فإن الأخلاق البروتستانتية هي في جوهرها روح الرأسمالية.

وبغض النظر عن اتفاقنا مع ماركس أو ڤيبر أو غيرهما، وبغض النظر عن الانتقادات التي وجهت الى هذا أو ذاك، فإنه بالنسبة لموضوع دراستنا حول مجتمعات الخليج العربي المعاصرة فإن النتيجة واحدة نستطيع إيجازها فيما يلي: إن التغير الاجتماعي مسألة كلية واحدة لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء، والتنمية، كما ذكر في البداية، مسألة متشعبة الاتجاهات متشابكتها لا يمكن أخذ بعضها وترك البعض الآخر. يجب أن يكون هنالك نوع من التطابق بين كافة البنى الاجتماعية من ثقافية وايديولوجية وحقوقية وسياسية ومادية وذلك في سبيل سلامة النسق الاجتماعي وضمان استقراره وسيره، والا فإن التشوه هو النتيجة. فلو أخذنا التفسير الاجتماعي الماركسي في الحسبان لوجدنا أن التغير الذي جلبه النفط وخطط التنمية فيما بعد إلى مجتمعات الخليج العربي لم يغير من طبيعة علاقات الانتاج فيها وبالتالي بقيت هذه المجتمعات تقليدية الجوهر في إطار أو غلاف حديث. بمعنى آخر، ووفق هذا الفهم، فإن الحداثة والتحديث لم يتغلغلا إلى الجذور العميقة في التربة الاجتماعية وبالتالي فإن التغير الناتج كانت تغيراً سطحياً، هذا وقد ذكرنا سابقاً بعضاً من أسباب ذلك[٢]. بل إن النفط والتنمية القائمة في مجتمعات الخليج أديا الى تعزيز القيم التقليدية من ناحية وإلى إدخال قيم الرأسمالية في مرحلتها المتأخرة (المرحلة الخامسة وفق تصنيف روستو) الى مجتمعات لم تمر في المراحل الأولى، وبالتالي أصبح هنالك نوع من التناقض، إن لم نقل التضارب، بين قيم ذات جذور اجتماعية تاريخية مختلفة تتعايش في نفس المكان والزمان[٣]. ولو أخذنا، من جانب آخر، التحليل الڤيبري في الاعتبار، فإن حقيقة وجود قيم تقليدية تنتمي إلى تشكيلات اجتماعية سابقة في الخليج بالإضافة الى قيم مرحلة «الاستهلاك الوفير» في مجتمعات مازالت حقيقة ناقصة النمو، كل ذلك يشكل عائقاً بل عوائق أساسية في مسار التنمية إذا توفرت إرادة التنمية. إذ أن لكل تشكيلة اجتماعية أو مرحلة تاريخية قيمها الاجتماعية الخاصة (هنا لا نرى تضارباً بين ماركس وڤيبر ونظريات

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٢) انظر في هذا المجال، محمد الرميحي، **الخليج ليس نفطاً**، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩١.

(٣) يرى والت روستو ان هنالك خمس مراحل تمر فيها المجتمعات خلال تطورها التاريخي هي: ١ ـ المجتمع التقليدي، ٢ ـ التهيؤ للانطلاق، ٣ ـ الانطلاق، ٤ ـ الاتجاه نحو النضج، ٥ ـ الاستهلاك الوفير. انظر: W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non - Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University press, 1960), p. 145.

التنمية النابعة من فكريهما) التي بدونها تفقد التشكيلة ديناميات حركتها بشكل أو بآخر.

بناء على هذه المقدمة فإننا إذا درسنا مجتمعات الخليج دراسة امبيريقية Empirical وفقاً لنسق القيم الذي تحدثنا عنه سابقاً (سواء التقليدي أو ما أتى به متغير النفط) فسوف نلاحظ الآتي. إذا نظرنا إلى القيم المتعلقة بالعصبية فإن بعضها قد تحول فعلاً إلى عامل معيق للتنمية والتطور الاجتماعي. فبالنسبة مثلاً لقيمة مثل التماسك والتضامن القبلي ونصرة القريب نجد أنها عامل مدمر سواء في التنظم السياسي أو الاقتصادي. فبناء دولة حديثة واقتصاد حديث يعتمدان على قيم ومثل لعل أهمها الكفاءة وسيادة القانون أو النظام (البيروقراطية وفق الفهم الفيبري) وما يتفرع عن ذلك من قيم أصغر وأنماط سلوك. ففي مجال الأجهزة الحكومية والبيروقراطية، يلاحظ اسامه عبد الرحمن فيما يتعلق بمجتمعات الخليج بصفة عامة أن «السلوك الإداري هو محصلة القيم والتقاليد والثقافة التي يفرزها المجتمع، ولعل هذا يفسر لنا ضعف الأداء في الأجهزة الحكومية في الوقت الذي تتخذ فيه من حيث الشكل أنماطاً مقاربة للأنماط الموجودة في الدول المتقدمة. ولما كانت المجتمعات في هذه الدول مجتمعات مشدودة إلى القيم القبلية فإن الإدارة تبدو مشدودة في سلوكها إلى تلك القيم وإن اتخذت انماطاً جديدة وأشكالاً جديدة»[1].كما يلاحظ الباحث ذاته أن «دول المنطقة وهي مشدودة الى ماضيها بروابط القبلية والأسرية تلعب الاعتبارات والقيم الشخصية والمجتمعية فيها دوراً كبيراً في التأثير على الإجراءات الإدارية وتوزيع الخدمات التي تقدمها الاجهزة الحكومية. ولعل هذا هو السبب في تفاوت تطبيق الاجراءات وفي تفاوت مستوى الخدمة. ولعل هذا هو السبب ايضاً في انتشار ظاهرة المحسوبية والواسطة»[2]. ويلاحظ ابراهيم العواجي في دراسته للبيروقراطية السعودية مثلاً أن السلوك البيروقراطي فيها يتميز بانعدام تقدير الوقت، وعلوية أثر العامل الشخصي، والانفصام بين القوانين والنظم الرسمية وبين السلوك الفعلي، وتمازج العلاقات الرسمية والاجتماعية[3]. وفي الحقيقة نستطيع أن نعمم هذه الملاحظة على مختلف الأجهزة البيروقراطية في دول المنطقة. هذه الملاحظات مجتمعة يطلق عليها محمد الرميحي مفهوم **البدوقراطية** والتي يعرّفها بأنها: «ممارسة حلول المشكلات الحديثة في إطار تقليدي وبمفهوم تقليدي... فالبدوقراطية.. حالة ذهنية ناتجة عن الفرق بين التطور الاقتصادي والجمود الاجتماعي ويشترك في خصائصها معظم مسيري ومتخذي القرارات... ومن أهم خصائص البدوقراطي الالتزام القرابي أو الطائفي حيث يحل الولاء ـ حقيقياً أو وهمياً ـ محل الكفاية والانجاز..»[4].

---

(١) د. أسامة عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٣) انظر: Ibrahim Mohamed Al - Awaji, *Bureaucracy and Society in Saudi Arabia*. Unpublished dissertation, University of Virginia, August, 1971, pp. 222 - 245.

(٤) د. محمد الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية**، مرجع سابق، ص ١٩٨.

بالنسبة لقيم «الفروسية»، وأكثر أنماطها انتشاراً في مجتمعات الخليج هو ذلك الجانب المتعلق خاصة بالرجولة والمبالغة فيها واعطائها مضموناً متخلفاً يدور خاصة حول محورية دور الرجل في المجتمع دون المرأة، وكذلك قيم الاباء والترفع عن العمل اليدوي. ان بناء مجتمع حديث ودولة حديثة واقتصاد حديث منتج يستلزم فيما يستلزم دخول نسق معين من القيم تشكل **المشاركة** بكافة تشعباتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القيمة الأساسية فيه. وعندما تعزل المرأة اجتماعياً باسم قيم تقليدية شوه معناها الأصلي النابع من الشكل الاجتماعي الذي كانت سائدة فيه، فإن ذلك يشكل عائقاً جوهرياً في طريق التنمية الحقة. وفي هذا المجال يلاحظ محمد الرميحي أنه في «الوقت الذي تسمح فيه هذه المجتمعات بتعليم المرأة وفتح باب المدارس والجامعات لها فإنها تضطرها نتيجة لمجموعة من المواقف الايديولوجية والعملية للبقاء في البيت...»[1] انها ثنائية **الحداثة والتقليد** التي سبق الحديث عنها. والحقيقة التي يجب ذكرها في هذا المجال هو أن المرأة كانت ذات مشاركة اجتماعية محدودة نسبياً في ظل المجتمع الخليجي قبل النفط وذلك لضرورات اقتصادية غير خافية، رغم سيادة قيم الحشمة والرجولة ونحو ذلك. إلا أنه وبتدفق النفط وخاصة في السنوات الأخيرة، فقد انتفى الدافع الاقتصادي لمشاركة المرأة الاجتماعية وبقيت القيم التقليدية التي تعززت بانتفاء العامل الاقتصادي ومن ثم كانت النتيجة العزلة الاجتماعية شبه التامة للمرأة في مجتمعات الخليج مع اختلاف درجة العزلة هذه من مجتمع لآخر. وفي هذا المجال نستطيع أن نعمم ونقول حول مفهوم **المشاركة** بصفة عامة ان قنوات ومؤسسات المشاركة التقليدية قد انهارت مع دخول متغير النفط دون ان يحل محل ذلك قنوات ومؤسسات حديثة تستطيع الوحدات الاجتماعية من خلالها المشاركة في اتخاذ القرار وتنفيذه ومتابعته على مختلف المستويات المجتمعية والسياسية والاقتصادية. كل ذلك أدى إلى خلق نوع من الفجوة التي إن لم تردم كانت عائقاً أساسياً أمام جهود التنمية وإرادتها[2].

ومن قيم **الفروسية القبلية** الأخرى نجد قيمة الترفع عن العمل اليدوي في مختلف مجتمعات الخليج. وقد تعززت هذه القيمة، كما سبق ذكره، بتدفق النفط مما أدى الى تدفق العمالة الاجنبية بكل ما تتضمنه من مخاطر اجتماعية واقتصادية بل وسياسية لدرجة أن المواطنين في بعض دول الخليج قد تحولوا إلى أقلية في موطنهم[3]. ومن المعلوم أن التنمية الحقة والتغير الاجتماعي الفعلي لا يأتيان الا من خلال تطور القوى المنتجة

---

(١) د. محمد الرميحي، الخليج ليس نفطاً، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٢) انظر مثلاً، علي الكواري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) وفق تقديرات عام ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤ مثلاً، فإن نسبة المواطنين الى اجمالي السكان في دول الخليج كانت كالتالي تقريباً : الإمارات ٢٣ بالمئة، البحرين ٦٧ بالمئة، السعودية ٦٥ بالمئة، عمان ٧٤ بالمئة، قطر ٢٧ بالمئة، الكويت ٤٢ بالمئة. المصدر: قدرت من احصائية أوردها جيمس بل James A. Bill في ***Middle East Insight,*** Vol. 3, No. 3, 1984, p.6.

المحلية، أما إذا كنت هذه القوى (بما في ذلك الإنسان) آتية من خارج المجتمع فإن التنمية في هذه الحالة (ومهما كانت ضخامة المبالغ المنفقة) لا تعدو كونها قشرة براقة ومظهراً لا علاقة له حقيقة بالجوهر.

وبالنسبة لقيم الكرم والضيافة فإنها وبتعززها من قبل متغير النفط قد تحولت الى سلوك اجتماعي مرتبط بالتفاخر الاستهلاكي والاجتماعي القائم على إبراز ما للفرد من ثروة ومكانة عن طريق المبالغة في الانفاق على أمور الضيافة من مآدب وحفلات ونحوها خلافاً لقيم العقلانية والتنظيم الرشيد للموارد والتي هي قيم أساسية في مسار التنمية بغض النظر عن الاطار الأيديولوجي السياسي لهذه التنميـة. لقد كـان لقيم الكرم والضيـافة وظيفـة اجتماعية محددة في ظل التشكيلات الاجتماعية السابقة، إلا أنه وبدخول النفط فإن هذه الوظيفة قد اندثرت ومع ذلك بقيت القيمة التي تعبر عن هذه الوظيفة. ولو كان الأمر مقتصراً على المجتمع وأفراده لكان هيناً الى حد ما، ولكن انعكاس القيم التقليدية في الكرم قد انعكست حتى على الأجهزة الحكومية والقائمين على اتخاذ القرار في المجتمع وذلك من ناحيتين: الأولىٰ في سيادة مفهوم الانفاق لمجـرد الانفاق خـاصة في عقـد السبعينات، والثانية في انعدام الحدود الفاصلة بين مجال «العام» و«الخاص» مما يؤدي إلى تعـامل العاملين في الشؤون الرسمية مع الثروات الوطنية على أنها ثروات خاصة وبالتالي تمنح للمفضَّلين (ونعود هنا مرة أخرى الى قيم العصبية). بالنسبة للناحية الأولىٰ، يقول غازي القصيبي:

«ان كل مبادىء الاقتصاد السليمة تنبع من قانون واحد هو قانون الندرة، ولقـد كنا خـلال السنوات الماضية نتصرف منطلقين من قانون مضاد، هو قانون الوفرة. ومعنى ذلك أن الكثير من تصرفاتنا لم تكن قائمة على اساس اقتصادي سليم... لقد تفرعت من هذا الوهم الأساسي اضغاث أحلام عديدة عاثت فساداً في الأذهان والعقول. منها أن العبرة يجب أن تكون بسرعة التنفيذ دون أي اعتبار آخر. ومنها أن أسلوب المناقصة أسلوب عتيق... ومنها أن المقياس الوحيد لنجاح اداري ما هو أرقام الملايين التي استطاع انفاقها... ومنها ان معيار العبقرية الحقيقية هو القدرة على اقتراح معونات جديدة تساعدنا على التخلص من اموالنا المكدسة في البنوك... لقد قال كاتب في صحيفة اجنبية معلقاً بسخرية على هذه العقلية ان الناس في المملكة يعتقدون أن بإمكانك القضاء على أي مشكلة وذلك بأن تقذف عليها رزمة من النقود»[1].

حقيقـة الأمر، إنّي لأجـد أن مثل هـذه العقليـة مـرتبطـة أشـد الارتبـاط بقيم الكـرم والضيافة التي سادت التشكيلات الاجتماعية العربية عمـوماً وذلـك قبل دخـول عناصـر التحديث والحداثة الى هذه التشكيلات. بمعنى آخر، فإن العقلية العربية عموماً والخليجية خصوصاً ما زالت تفكر وتعمل وفق أسس تقليدية قبلية رغم حداثة المظهر وجدته. مثل هذه العقلية (الانفاق دون ترشيد وعقلانية) عائق جوهري يقف أمام محاولة المجتمعات الانتقال

---

(١) د. غازي القصيبي، **التنمية وجهاً لوجه**. (جدة: تهامة ١٩٨١)، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

من القديم الى الجديد وذلك في سبيل تحقيق أهداف التنمية التي تدور حول الانسان من حيث الرفع من شأنه على كافة المستويات .

نلخص نقاشنا السابق بالقول أن هنالك تناقضاً حاداً بين القيم السائدة في مجتمعات الخليج، والتي هي في جوهرها قيم تقليدية، وبين مجهودات التنمية في هذه المجتمعات. فالتنمية مجهود وعملية تحاول تغيير المجتمع على كافة المستويات، أما ما يجري في دول الخليج فهو تنمية أحادية الجانب والاتجاه: تريد تغيير الاطار المادي للمجتمع دون المسّ ببنيته الأساسية القائمة على محور القبيلة ـ العائلة وذلك لأسباب تتعلق بطبيعة وهيكلية السلطة السياسية وشرعيتها التقليدية. بمعنى آخر، محاولة الحصول على عناصر التقليد بشكل كامل ومطلق دون تغيير أو تغيير مضمون مـع الحصول على الجـانب المادي في التحديث، وهذه معادلة صعبة التحقيق أو حتى مستحيلة وقد تؤدي إلى مزالق وأخطار لا تحمد عقباها. إن دول الخليج مطالبة بحل مثل هذه المعادلة بما يكفل استقرارية المجتمع والسلطة من ناحية وخير المواطن وحريته من ناحية اخرى. كيف يكون ذلك؟ هذا ما نحاول تلمسه من خلال الجزء التالي .

ما العمل: التحديات والحلول

أولاً وقبل كل شيء فإنه في سبيل نجاح تجربة التنمية في مجتمعات الخليج العربي فإنه لابد من توفر ووجود إرادة التنمية التي بدونها فإن كل ما يُفعل لن يكون متجاوزاً مجرد اضفاء ثوب جديد أو عصري على جسم قديم. بطبيعة الحال فإن هذا القول لا ينفي القديم ولكنه يدعو إلى الاستفادة من القديم في سبيل الجديد وليس ابقاءه كما هو أُلبس ما أُلبس من ملابس وأرديـة عصرية. إذا ما توفرت إرادة التنمية هذه فإن عملية التنمية ذاتها يجب أن تكون وفق تعريفها: عملية شاملة لا تقتصر على جزء دون جزء أو مستوى دون مستوى. وفي مجال دراستنا هذه، يجب أن تكون هنالك ثقافة وبنية فكرية قادرة على عكس العملية التنموية في الذهن وذلك في سبيل انجاح مسارها وتحقيق مآربها، وهذا لن يكون الا عندما تتحول هذه العملية التنموية الى عملية شاملة غيـر قاصـرة؛ إلا عندمـا تتحول هـذه العملية التنموية الى فعل تنموي في السياسة والاقتصاد والاجتماع هدفه الأول والأخير الرفع من شأن الانسان في كافة اتجاهات نشاطه وسلوكه .

لقد وجدنا من خلال دراستنا الموجزة هذه ان من أهم، بل لعله أهـم العوامل المعيقة للتنمية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة هو أن العقلية العربية الخليجية ما زالت عقلية تقليدية تدور معظم قيمها وأسس تفكيرها على محور رئيسي هو القبيلة، بالإضافة الى كم من القيم ذات منابع إسلامية شوه معناها تاريخياً واجتماعياً، وأخرى حديثة أصبحت بدورها عائقاً في سبيل التنمية كونها انتقلت بحذافيرهـا من مجتمعات لا تعـاني مشكلة التخلف الى أخرى تحاول الخروج من طوق التخلف هذا. تغيير هذه العقلية التقليدية هو أمر

ضروري بل وحيوي في سبيل الخروج من حالة التخلف والسلبية إلى حالة التقدم والإيجابية، وهذا لا يكون بمجرد اقناع الناس بل انه يحتاج إلى اجراءات وأعمال تمس البنية الاجتماعية ذاتها. ليس المطلوب مجرد جهد اعلامي أو برنامج تعليم معين لتلقين المجتمع قيم الحداثة والتطور، بل المطلوب أبعد من ذلك وأكثر جذرية. حقيقة أن مسألة الاعلام والتنشئة بمختلف صورها مسألة مهمة ولكنها غير كافية إذا انتفت العوامل الأخرى والجهود الأخرى. فالجهود الإعلامية وفي مجالات التنشئة الاجتماعية الرسمية من تعليم ونحوه مطلوبة حقاً في سبيل تغيير نمط الثقافة التقليدي السائد ولكنه لن يكون فعالاً إذا انتفت الاجراءات الجذرية لتغيير تلك البنية الاجتماعية التي تفرز مثل هذا النمط الثقافي. بمعنى آخر فإن جهود الإعلام والتنشئة الرسمية يجب أن تكون عوامل مساعدة وليست وحيدة في هذا المجال. إذن ما العمل وكيف تكون مثل هذه الإجراءات؟.

أهم نقطة في هذا المجال، وهي تشكل أعظم تحد يواجه دول ومجتمعات الخليج العربي المعاصرة، هي في محاولة خلق ولاءات حديثة تحل محل تلك الولاءات القديمة المعيقة للتنمية والتحديث، وهذا لا يتأتى إلا من خلال بناء مؤسسات ذات طبيعة سياسية حديثة يجد فيها المواطن تعبيراً عن ذاته لا يلجئه إلى التماس البحث عن الذات هذا في مؤسسات تقليدية. ان استمرارية الولاء القبلي والعائلي وكذلك الطائفي في مجتمعات الخليج المعاصرة راجع في أحد أسبابه الى عدم وجود مؤسسات حديثة يجد فيها الفرد نفسه ضمن جماعة وبالتالي فإنه يلجأ إلى المؤسسات التقليدية من قبيلة وعائلة وطائفة ونحوها بحثاً عن الذات ومن ثم يعرف نفسه بها ويقدم لها الولاء المناسب. والخطر في استمرارية الأشكال التقليدية للولاء هو أنها تقف عائقاً أمام نمط حديث من أنماط الولاء ضروري لأي جهد تنموي على مستوى المجتمع بأكمله ألا وهو الولاء الوطني. وفي هذا المجال، فإننا لا نعتقد أننا نفشي سراً أو نقول جديداً عندما نقول أن انتماء الخليجي بصفة عامة هو الى قبيلته أو عائلته أو طائفته قبل أن يكون للوطن بشموله، بينما تجد مثلاً أن ولاء الأمريكي هو لأمريكا رغم اختلاف عناصر وطوائف وأصول افراد المجتمع الأمريكي. كيف يكون هنالك تنمية وتطور إذا كان السلوك الاجتماعي برمته نابع من ولاءات لا تمت بصلة للولاء الذي يفترض أن تكون مجهودات التنمية منصبة فيه وحوله؟ .

فخلق الولاء الوطني لا يكون إلا عن طريق **مأسسة** Institutionalisation المجتمع والسياسة والاقتصاد مأسسة حديثة قادرة على الرفع من شأن **مشاركة** المواطن في اتخاذ القرار الاجتماعي بكافة تشعباته السياسية والاقتصادية مما ينمي لديه الحس بالانتماء ومن ثم الولاء لهذا الكيان الذي يشارك في اتخاذ قراراته. إن الإنسان لا يجد ذاته إلا في ظل انتماء، ولا يجد الانتماء إلا في ظل مؤسسة يشعر بأنه جزء منها، ولا يشعر بأنه جزء من المؤسسة إلا عندما يشارك بشكل أو بآخر في اتخاذ قراراتها، وعند ذلك يمنح هذه المؤسسة ولاءه .

والتحدي الثاني الذي يواجه دول منطقة الخليج هو في تحويل نمط الشرعية السياسية من شرعية التقليد الى شرعية الانجاز. لقد وجدنا في ثنايا الصفحات السابقة أن اهم أسباب بقاء البنية الاجتماعية في الخليج دائرة حول مؤسسات تقليدية رغم جهود التنمية والتحديث (التحديث في اطار تقليدي) هو كون هذه المؤسسات التقليدية تلعب دوراً سياسياً هو إضفاء الشرعية على السلطة السياسية حيث أن مثل هذه المؤسسات تشكل حجر الزاوية في شرعية السلطة السياسية في الخليج. وحيث أن التنمية الشاملة هي الهدف والغاية، فإن الشرعية السياسية ذاتها يجب أن تتحول وذلك لتعبر عن المتغيرات الاجتماعية الجديدة التي أدخلها النفط وجهود التنمية الاقتصادية بعد ذلك. بمعنى آخر، فإن السياسة يجب أن تكون تعبيراً عن المجتمع الحديث المأمول إذا كانت التنمية هي الهدف وبذلك نعني أن السلطة السياسية يجب أن تخلق لها قاعدة اجتماعية مختلفة عن تلك القاعدة الاجتماعية التي قامت في ظلالها. بمعنى محدد، فإن السلطة السياسية التي تريد قيادة جهود التنمية والتغير الاجتماعي يجب عليها أن تربط نفسها بشرعية قائمة على أساس الانجاز وليس التقليد. واعتد أن هذه ليست مسألة مستحيلة إذ لدينا تجربة تاريخية معينة حولت السلطة السياسية فيها نفسها من حليف لعناصر تقليدية الى حليف لعناصر حديثة وأقامت شرعيتها على أساس الانجاز وقاعدة اجتماعية حديثة عوضاً عن التقليد وقاعدته الاجتماعية، هذه التجربة هي التجربة اليابانية. يقول الدكتور عبد الغفار رشاد في دراسته القيمة للتجربة اليابانية أنه ومن خلال نظام الميجي الذي حصل على مقاليد السلطة عام ١٨٦٨:

«أمكن للحكومة أن تقوم بدور مؤثر في تجربة التحديث اليابانية ليس فقط من خلال تبني وتكريس الأنماط الحديثة في مختلف ميادين الحياة اليابانية... وإنما أيضاً من خلال الوصول إلى كافة مناطق الدولة وإلى مختلف شرائح وفئات المجتمع، بالاتجاه نحو الأفضل لا الأسوأ، وهو ما ساهم في تخليص العديد من اليابانيين من مشاعر الاغتراب والانسحاب، وإخراجهم من مناطق عزلتهم وتقوقعهم... وأمكن للنظام السياسي الياباني أن يكسب هالة من الشرعية ساندت حركته السياسية في المجالين الداخلي والخارجي من خلال الانجازات التي حققها في مجال السياسة الخارجية قبل الحرب، وفي مجال البناء الاقتصادي... كما تمكنت اليابان من تجاوز الأزمات التوزيعية... من خلال تلك الطبقة الوسطى التي أخذت تتسع وتتزايد في حجمها وفي أهميتها... فأصبحت الطبقة الوسطى تشمل ٩٠ بالمئة من عدد السكان وتمثل قاعدة أساسية يستند اليها النظام السياسي»[١].

أي أننا أمام سلطة قامت أساساً على التقليد كقاعدة للشرعية سرعان ما حولته، ونتيجة توفر إرادة التنمية، إلى الإنجاز كقاعدة للشرعية وما يجر إليه ذلك من خلق قاعدة اجتماعية جديدة للسلطة السياسية .

---

(١) عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**. (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص ٦٨.

أما **التحدي الثالث** الذي يواجه مجتمعات الخليج ودوله فهو ما يمكن أن نسميه التحدي الايديولوجي. وفي هذا الجزء من الدراسة، فإن المقصود بالأيديولوجيا هو المعنى العام المتعارف عليه في الأدبيات السياسية والذي ورد تعريفه في البداية. نقول ذلك خشية اختلاط ما نعنيه هنا بالتعريف العام للثقافة الذي ورد أيضاً في البداية.

ان الأيديولوجيا هي تعبير تجريدي عما يراد أن يفعل وأن يعمل وينجز، أي أنه رؤية مستقبلية معينة. وحيث أن التنمية هي جهد مستقبلي في المقام الأول، فإن الوضوح النظري الأيديولوجي مطلوب في هذا المجال. والايديولوجيا لا تفرض فرضاً ولا تستورد جاهزة من الخارج بل تكون نابعة من ذات المجتمع معبرة عن مساره وتطلعاته، هذا إذا كان المراد أن تكون فاعلة. وعلى ذلك فإن عملية التنمية في الخليج يجب أن تكون مهتدية بأيديولوجيا نابعة من ذات المجتمع معبرة عن تطلعاته ورؤاه وآفاقه المستقبلية. ولكن، الا يشكل مثل هذا الطرح تناقضاً مع ما سبق قوله ؟ أليس المجتمع تقليدياً وبالتالي فإن الايديولوجيا المنبثقة عنه سوف تكون كذلك ومن ثم معيقة للتنمية بدل أن تكون دافعة لها؟ في الحقيقة، من ناحية، ليس هناك أي تناقض فإن الايديولوجيا المقصودة هنا هي المتعارف عليها في الأدبيات السياسية (وليس الايديولوجيا بمعنى الثقافة) وبذلك فإنها تتضمن **برنامج عمل** أي جهداً مستقبليا واعياً يعبر عما يجب أن يكون عليه المجتمع **لا ما هو كائن** عليه. ومن ناحية اخرى، فإننا وعندما نقول بضرورة تعبير مثل هذه الايديولوجيا عن المجتمع النابعة منه والمحاولة تغييره ودفعه في مسار التنمية، فإن المقصود هنا اعطاء بعض القيم الأساسية في الثقافة السائدة مضموناً جديداً ومعنى حديثاً يحل محل المضمون التقليدي، ومن هذه النقطة يمكن الاستفادة من بعض عناصر التقليد في سبيل التجديد. ففي اليابان مثلاً، أصبحت بعض القيم التقليدية مهمازاً للتنمية والتحديث بعد أن أعطيت مضامين حديثة. فالولاء الياباني التقليدي للأمبراطور واحترامه بقي شكلاً وتحول مضموناً ليعني ولاء وطنياً شاملاً مما كفل نجاح عملية التنمية والاستقرار السياسي في الوقت ذاته. والشعور التقليدي بالالتزام تجاه الأكبر سناً أو مرتبة اجتماعية تحول إلى التزام حديث صارم يقدمه العامل الى رب العمل أو الشركة التي يعمل فيها مما دفع عجلة الاقتصاد الياباني إلى الأمام بشكل كبير[1]. بل وفي الغرب، مهد الثورة الصناعية ومفهوم التحديث، نجد أن البروتستانتية قد قدمت اطاراً ايديولوجياً لعملية التغير الاجتماعي قائماً على أساس **اعادة تفسير** المسيحية التقليدية (الكاثوليكية) أي اعطاء مضامين جديدة لمفاهيم قديمة نابعة من ذات المجتمع من ناحية، ومعبرة عن آفاقه المستقبلية من ناحية أخرى. وفي هذا المجال فإن لدينا تراثاً عربياً إسلامياً نابعاً من ذات المجتمع يمكن توظيفه في سبيل التنمية والتغير نحو الأفضل وذلك عن طريق اعطاء قيمه المطلقة ومبادئه العامة

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٢٤.

ومثله العليا مضامين جديدة تواكب متغيرات العصر ومتطلبات النمو والتطور الاجتماعي. مفاهيم وقيم مثل الشورى والعدل والمساواة وقدسية العمل والانتاج وأفضلية العمل اليدوي المهني وقيمة العقل وغيرها كثير، يمكن أن توظف توظيفاً ايديولوجياً مستقبلياً معبراً عن المجتمع ونابعاً منه في الوقت ذاته. فكما أعطيت قيم الإسلام ومثلـه العليا في عصـور الانحطاط مضامين غيبية خرافية ساعدت على اعاقة حركة المجتمع وذلك لمصلحة فئات اجتماعية وسياسية معينة، فإنه بالإمكان اعادة تفسير مثل هذه القيم واعطاؤها مضامين عقلية علمية حديثة بما يساعد على حركة المجتمع ونجاح مسار التنمية فيه، هذا، ونكرر هنا، إذا كانت إرادة التنمية متوفرة .

هذه في رأي كاتب هذه السطور أهم التحديات التي تواجه مجتمعات ودول الخليج العربي وذلك فيما يتصل بمسألة الثقافة والتنمية ومتى ما توفرت إرادة التنمية: تحدي خلق ولاءات حديثة وعلى رأسها الولاء الوطني، تحدي خلق شرعية سياسية حديثة قائمة على الانجاز، وتحدي ايجاد ايديولوجيا للتنمية نابعة من المجتمع ومعبرة عنه مستقبلياً في الوقت ذاته. وهي في حقيقتها تحد واحد ذو شعب متعددة، إنه تحدي خلق مجتمع حديث في دولة حديثة. وعلى ذلك نستطيع القول ان حل هذه التحديات، عن طريق مجابهتها لا غض الطرف عنها، هو الطريق الأوحد لنجاح عملية التنمية الشاملة في الخليج وذلك في سبيل ايجاد الظروف الأمثل للإنسان الأمثل في المجتمع الأمثل .

الفصل الخامس

توحيد الجزيرة العربية

دور الايديولوجية والتنظيم في تحطيم البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية المعيقة للوحدة(*)

يعود تاريخ الدولة السعودية الحديثة الى عام ١٩٠٢، وذلك عندما استطاع عبد العزيز آل سعود ـ ابن سعود ـ (١٨٨١ ـ ١٩٥٣) الاستيلاء على الرياض مسترداً اياها من قبضة أسرة آل رشيد المنافسة. أما الجذور التاريخية البعيدة المدى للدولة السعودية ككل، فيمكن أن ترجع إلى حوالي عام ١٧٤٤، وذلك عندما قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالتحالف مع رئيس الأسرة السعودية في ذلك الوقت الأمير محمد بن سعود. وقد أدى هذا التحالف الى نشر السيطرة الوهابية ـ السعودية على أرجاء الجزيرة العربية كافة. ومن الممكن القول أن هذا التحالف بين الشيخ والأمير، أدى إلى قيام نوع من الاندماج بين تنظيم سياسي (إمارة آل سعود في الدرعية)، وايديولوجية سياسية (الوهابية كما تسمى دعوة الشيخ اصطلاحاً)، وذلك بهدف تحقيق أهداف سياسية واجتماعية معينة. هذه «الصيغة» أو «المعادلة» المكونة من الايديولوجية والتنظيم والحركة السياسية، سوف تناقش في مجال آخر. اما بالنسبة لمجالنا هنا، فإن فهماً للبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للجزيرة العربية قبل قيام الدولة المركزية يعتبر أمراً ضرورياً، وذلك في سبيل فهم أشمل للخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية للنظام السياسي السعودي وجذوره البعيدة المدى[1]. بمعنى آخر إن مثل هذا الفهم سيعيننا على فهم العلاقة المتبادلة المتداخلة بين المجتمع والدولة بشكل عام وفي العربية السعودية بشكل خاص.

اجتماعياً، كانت الجزيرة العربية مجتمعاً قبلياً. فبعض القبائل، أو فروعها، استقرت في «مراكز حضرية» وكوّنت ما يطلق عليه اسم **الحضر**، والباقي استمر على حالته البدوية وكوّن ما يطلق عليه اسم **البدو**[2]. بمعنى آخر، كانت الجزيرة العربية (نجد بخاصة) تتألف

(*) نشر في مجلة «**المستقبل العربي**»، العدد ٩٣، نوفمبر ١٩٨٦.

(١) سوف يكون التركيز على منطقة نجد فقط حيث انها كانت المنطقة التي ظهر فيها النظام السياسي السعودي.

(٢) على سبيل المثال، انظر: Michael C. Hudson, ***Arab Politics: The Search for Legitimacy*** (New Haven: Yale University Press, 1977). pp. 168 - 173; Christine Moss Helms, ***The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*** (London: Croom Helm Ltd., 1981); Roberto Aliboni, «Saudi =

من فئتين اجتماعيتين رئيسيتين، هما الحضر والبدو. إلا أنه وبرغم هذا الانقسام الاجتماعي الاساسي، فإن مجمل السكان (الحضر والبدو) كانوا يعتبرون انفسهم أو ينظرون اليها على أنهم ينتمون إلى أصول قبلية، وذلك كمصدر للذاتية ومدعاة للفخر. فاستقرار الحضر في المراكز الحضرية غيّر من نشاطهم الاقتصادي، إلا انه لم يؤثر كثيراً على ارتباطاتهم القبلية ـ أو ادعائهم ذلك على الأقل ـ وفخرهم بالانتماء الى أصول قبلية. وهذا شيء طبيعي، فبعدم وجود دولة مركزية ذات مؤسسات سياسية حديثة، فإن الولاء يكون موجهاً نحو الوحدة الاجتماعية ـ الاقتصادية الرئيسية ألا وهي القبيلة. كما أن هذه القبيلة تشكل مصدراً لذاتية معينة وذلك بانعدام مصادر الذاتية الأخرى (كالدولة والحزب والتنظيم السياسي...). حقيقة، ان المراكز الحضرية تتضمن وحدات اجتماعية أخرى كالعائلة الموسعة Extended Family ، إلا أن هذه العائلات بدورها تستمد ذاتيتها من أصل قبلي معين.

ما سبق عرضه صحيح إلى حد بعيد فيما يتعلق بمنطقة نجد بالذات، أما في منطقة الحجاز، فإن الصورة تختلف الى حد معين وذلك نتيجة لانفتاح المنطقة على العالم الخارجي عن طريق الحج، ووقوع المنطقة ككل على منافذ بحرية تربطها ببقية العالم. فالحج كان يأتي بالآلاف من المسلمين الى المناطق المقدسة في مكة والمدينة. هذا الاجتماع السنوي لمختلف الجنسيات جعل من أهل الحجاز مجتمعاً مدنياً أو حضرياً أكثر من أهل نجد، كما جعلهم أقل ارتباطاً قبلياً. من ناحية أخرى، فإن انفتاح منطقة الحجاز على العالم، عن طريق الحج ومنافذها البحرية، قد جلب معه مواطنين من جنسيات مختلفة وأصول متعددة ذوي عادات وبُنى مختلفة عن العادات والبُنى الاجتماعية السائدة، مما ساهم في كسر نسبي للعلاقات القبلية في المراكز الحضرية في الحجاز.

عموماً، وإلى حد كبير، شارك الحضر البدو الثقافة والقيم نفسها[1]. فالانتماء الى البنية القبلية والثقافة القبلية كان مصدراً لذاتية الجماعة بغياب كيان سياسي مركزي ودولة قومية ومؤسسات سياسة حديثة. لأجل ذلك، كان أولئك الذين لا ينتمون إلى قبيلة معينة ـ سواء عند الحضر أم البدو ـ وذلك لسبب أو لآخر، كالرق أو الفرّار من القبيلة لأسباب مختلفة، يعتبرون غير ذوي أهمية، وذلك في نظر المنتمين الى قبيلة معينة سواء بالفعل أم بالثقافة. ولأجل ذلك كانت الأعمال اليدوية والأنشطة التي ينظر إليها نظرة دونية وفق الثقافة القبلية، تترك لهذه الفئة التي كانت في كثير من الأحيان تسكن أحياء خاصة بها في مدن

= Modernization in a Historical Perspective,» 1981. pp. 313 - 335, T.R. Mchale, «A prospect of Saudi Arabia,» *International Affairs* (London). no. 1056. (1980). pp. 622 - 647. and David G. Edens. «The Anatomy of the Saudi Revolution.» *International Journal of Middle East Studies,* vol. 5 (1974). pp. 50 - 64

(١) Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia* ,Op.Cit., PP.60-61.

الجزيرة بشكل عام، وفي منطقة نجد بشكل خاص .

اقتصادياً، كان الحضر يمارسون التجارة في المدن والزراعة في القرى والواحات. أما بالنسبة للأنشطة الحرفية فقد كان يمارسها الحضر الذين لا روابط قبلية لديهم. أما بالنسبة للبدو، فقد كانت أنشطتهم الاقتصادية قائمة على الرعي وتربية المواشي من ناحية، وغزو بعضهم البعض وغزو القوافل التجارية للحضر من ناحية أخرى. وبهذا المعنى، يصف لوتسكي هذه الحالة كالتالي:

...وكما كان الأمر في العهود السحيقة الغابرة، بقيت تربية المواشي لدى البدو، وزراعة الأراضي المروية في الواحات، القاعدة الاقتصادية لمجتمع الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر ... وكان سكانها ـ سواء من بدو السهوب أم من مزارعي الواحات الحضريين ـ منقسمين الى قبائل متعددة. مفككي الأوصال ومتخاصمين فيما بينهم، يشنون على بعضهم البعض حروباً طاحنة متواصلة بسبب المراعي وقطعان المواشي وحول الصيد والينابيع[1].

ذلك يعني أن تعارضاً في المصالح كان قائماً بين هاتين الفئتين الاجتماعيتين الرئيسيتين: الحضر والبدو. فقد كان الأولون (الحضر)، يسعون إلى السلام والاستقرار وهيمنة النظام، حيث ان هذه الأهداف تتفق ونمط نشاطهم الاقتصادي القائم بشكل أساسي على التجارة والزراعة. أما الآخرون (البدو)، فقد كان نمط نشاطهم الاقتصادي قائماً على الترحال (الرعي) حيث انهم، وإلى حد بعيد، تحت رحمة الطبيعة تتحكم بهم كما تشاء، لأجل ذلك كانت مسألة الاكتفاء بنشاط اقتصادي واحد (الرعي) غير واردة، إذ أن مثل هذا النشاط لا يركن اليه، حيث انه مرتبط بتغير الظروف الطبيعية ذات الطبيعة المتقلبة. لذلك برز العنف بين قبائل البادية، وبينهم وبين الحضر كنوع من النشاط الاقتصادي البديل، بخاصة في الظروف الطبيعية الصعبة كالجفاف ونحوه. بمعنى آخر، كان النشاط الاقتصادي للبدو، سواء أكان رعياً أم سلباً معتمداً على الغزوات، كما كان ذا طبيعة غير مستقرة. فالرعي قائم على طبيعة متقلبة، والغزوات قائمة على أساس مجتمع، أو تجمع بالأصح، لا تحكمه سلطة مركزية ولا سيادة واحدة. وبالتالي، كانت أهداف البدو مرتبطة بمثل هذا النشاط الاقتصادي: عدم سيادة السلم وعدم استمرارية الاستقرار، فمثل هذه الأمور (السلم والاستقرار) تهدد المجتمع البدوي وبقاءه من الجذور. حقيقة ان اقساماً كبيرة من البدو هجرت حياة البادية واستقرت في الواحات والمدن وذلك خلال فترات زمنية معينة، الا أن هذه الاقسام تحولت الى حضر وينطبق عليها بالتالي ما ينطبق على الحضر .

خلاصة الأمر هي، ان حالة نجد قبل قيام الدولة المركزية كانت حالة من «حرب الكل على الكل» حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة قبل قيام المجتمع المدني.

---

(١) فلاديمير بوريسوفيتش لوتسكي، **تاريخ الاقطار العربية الحديث**، (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، ص ٩٢ ـ ٩٣.

فالمصالح المتضاربة لكلتا الفئتين الاجتماعيتين الأساسيتين أدت إلى اختلاف وتضارب في أهدافهما السياسية والاجتماعية. وتقدم احداهما يعني تقهقر الأخرى. فمثلاً توسع المزارع المستقر في أرضه المزروعة يعني تقهقر منطقة مراعي البدوي المرتحل، وعلى ذلك قس[1].

ألا إن حالة العنف بين الحضر والبدو كانت تخف حدتها في بعض الأوقات، وذلك عندما تكون الطبيعة رحيمة وكريمة، فيؤدي الى توافر فائض في الانتاج لدى البدو يقومون بتبادله مع الحضر مقابل الحصول على سلع ينتجها هؤلاء. أي أنه في مثل هذه الأوقات، تتحول العلاقات إلى علاقات سلمية بين الطرفين مما يدعم رأينا في القول بأن عنف البدو وغاراتهم وغزواتهم وأعمال السلب والنهب التي اشتهروا بها، كانت ذات جذور اقتصادية قائمة على أرضية جغرافية. ذلك يعني ان العوز الاقتصادي لدى ابناء البادية الذي يشكل أساس أعمالهم العنفية، يقوم هو نفسه، في نهاية المطاف، على أساس جغرافي هو قسوة الطبيعة في المناطق الصحراوية.

«حرب الكل على الكل» هذه وتعارض المصالح كانا يحلان بعض الأحيان عن طريق قيام تحالفات معينة قائمة على أسس مالية. بمعنى آخر، كانت بعض الاجراءات المالية تتخذ بين الطرفين (الحضر والبدو) مؤدية الى قيام تحالف معين بينهما، وبالتالي، سيادة السلم والاستقرار. وكان هذا الاجراء المالي يتخذ صفة أو شكل خوة Tribute[2]. وقد كانت هذه الخوة تمثل أو تشكل رمزاً لقيام التحالف بين جماعة حضرية وأخرى بدوية[3]. وتعتبر هذه التحالفات القائمة على أسس مالية «الخطوة الأولى في سبيل قيام تشكيلات جيو ـ سياسية مؤدية إلى بنية حكومية وقيام دولة»[4].

وقد حقق هذا الاجراء المالي حل الصراع او التعارض بين الحضر والبدو إلى درجة كبيرة، حيث أنه نوع من ضمان السلم والنظام للحضر الراغبين في حرية وأمن البضائع والتجار خلال مرورهم في أراض خاضعة لسيطرة القبائل البدوية، ونوع من ضمان المراعي والماء للقبائل البدوية، إضافة الى ضمان مصدر دخل لتلك الجماعات البدوية المتلقية للخوة[5]. إلا ان الأهمية الأساسية لهذه الخوة تنبع من كونها رمزاً لسلطة سياسية معينة وإن كانت مثل هذه السلطة قائمة بشكل بدائي. فالمتلقي للخوة ـ سواء أكان جماعة حضرية أم بدوية ـ كان ملتزماً بحماية موكليه من أي عدو محتمل[6].

بشكل عام، يمكن القول أن البدو والحضر كانوا يشكلون شبكة من العلاقات

---

(١) هلمز، مرجع سبق ذكره، ص ٦٤.
(٢) المصدر نفسه ص ٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية المتداخلة، سواء في علاقاتهم السلمية أم العنفية، وفي هذا المجال، تقول هلمز:

«لقد كان الطرفان (البدو والحضر» جزءاً من شبكة من الظروف البيئية المتغيرة والتحالفات السياسية المضطربة... فالسكان كثيراً ما كانوا مرتبطين بسلسلة من التبادلات الاقتصادية المشتركة التي لا يمكن إهمال اهميتها في المساعدة على فهم طبيعة السيطرة السياسية والحياة الاجتماعية في نجد»[1] .

سياسياً، كانت الجزيرة منقسمة الى العديد من الإمارات والمشيخات، وقد كانت المشيخات قائمة على علاقات وأسس قبلية تعكس علاقات الخضوع والسيطرة بين الحضر والحضر، الحضر والبدو، والبدو والبدو. فقد كانت الإمارة او المشيخة بشكل أساسي انعكاساً لعلاقات التحالف بين القبائل ومختلف الفئات الاجتماعية، سواء أكان ذلك بدواً أم حضراً. فقد كان رئيس المشيخة هو رئيس القبيلة أو الفئة الاجتماعية الأقوى[2]. وقد كانت سلطته ذات طابع قضائي في مجال صنع القرار، حيث انه كان ممثلاً للقبيلة (او تحالف القبائل) في التعامل مع القوى الخارجية[3]. وفي عمله هذا، كان يساعده مجلس قبلي استشاري مكون من كبار رجال القبيلة او التحالف. وقد كانت وظيفة هذا المجلس وظيفة استشارية بحتة، أما سلطة اتخاذ القرار النهائي فقد كانت في يد الأمير او الشيخ فقط[4]. إلا أن مثل هذه الإمارات أو المشيخات لم تكن ذات طابع مستقر، حيث انها كانت معتمدة في جذورها على شبكة من التحالفات القبلية، وولاء قبائل المشيخة أو الإمارة لم يكن يتمتع بالاستقرار اللازم لقيام سلطة مركزية تتمتع بالديمومة والاستمرارية. فولاء هذه القبائل وأفرادها لم يكن موجهاً بصفة أساسية إلى الإمارات أو المشيخات كوحدات سياسية تتمتع بذاتية معينة، إذ أن الولاء الوحيد الذي يكنه رجل القبيلة هو لقبيلته وحسب، أما اشكال الولاء الأخرى التي تجد القبيلة نفسها وأفرادها مضطرين إلى إعطائه، فإنها إنما تتحدد بالفوائد والمنافع ـ بخاصة الاقتصادية منها ـ التي يمكن للقبيلة ان تحصل عليها عن طريق شكل معين من أشكال التحالف. وعلى ذلك، فإن «ميزان القوى» بين إمارات ومشيخات الجزيرة، كان متغيراً ومضطرباً بشكل دائم بناء على التغير الدائم والتذبذب المستمر لتحالفات القبائل[5] .

بالنظر إلى مثل هذه الظروف والأحوال، فإنه يبدو من غير الممكن أو شبه المستحيل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢) انظر: Michael Nehme, «Saudi Arabia: Political Implications of the Development Plans.» (Ph. D. Dissertation. State University of New Jersey, 1983). pp. 20- 22.

(٣) المصدر نفسه ص ٢١.

(٤) Abdulrahman Said. «Saudi Arabia. The Transition from a Tribal Society to a Nation State.» (Ph. D. Dissertation, University of Missouri - Columbia. 1979). P. 132.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٢٧.

بزوغ دولة مركزية تشكل بؤرة ولاء بذاتها. فالبنية القبلية وتشعباتها تشكل حاجزاً منيعاً لقيام شكل حكومي جديد واكثر اتساعاً قائم على أشكال مختلفة للولاء[1]. بكلمات أخرى، كانت القبيلة ككيان اجتماعي ـ سياسي نقيضاً لقيام دولة مركزية حديثة. فهي تشكل كياناً ذا قدرة على منح اعضائه اكتفاء ذاتياً على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي، اعطائهم ذاتية معينة وهوية محددة تشكل نقيضاً لهوية أشمل واكبر من الممكن أن تتحقق في ظل دولة ـ قومية. بمعنى آخر، كانت القبيلة نقيض قيام دولة قومية حديثة في الجزيرة العربية بشكل عام، وفي نجد بشكل خاص .

بزوغ الدولة السعودية المركزية

ان القضاء على مثل هذه العقبات البنيوية وإنشاء دولة قومية حديثة قادرة على خلق نوع جديد من الولاء، كان يستلزم قيام شكل من اشكال «الثورة» (ان صح التعبير) قادر على إزالة مثل هذه العقبات، وخلق تنظيم سياسي أكمل وأكثر تطوراً من تلك التحالفات التي كانت تقوم بين القبائل والفئات الاجتماعية المختلفة. فبغير القضاء على القبيلة (ككيان سياسي ذي سيادة على افراده و تحويل ولاء هؤلاء الأفراد إلى كيان آخر في المقام الأول)، فإن إقامة مثل هذا الكيان أو التنظيم المتطور نسبياً يمكن أن يعد ضرباً من المستحيل .

في هذا المقام، فإن وضع نجد بشكل خاص، والجزيرة بشكل عام، يتشابه الى حد كبير مع وضع أوروبا السياسي والنتائج السياسية لوضعها الاجتماعي قبل قيام الدولة القومية الحديثة فيها. فالمؤسسات الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع الاقطاعي كانت تمثل مراكز ولاء سياسي لأعضاء هذه المؤسسات. ورعايا الملك في اقطاعية معينة مثلاً، إنما كانوا يعطون ولاءهم للنبيل أو البارون المهيمن على هذه الاقطاعية، أي ان المهيمن على الاقطاعية كان هو صاحب السلطة العليا أو السيادة الفعلية في اقطاعيته. كذلك فإن أعضاء النقابة الحرفية، إنما كان ولاؤهم موجهاً إلى «المعلم» أو رئيس هذه النقابة، وبالطبع لا ننسَ الولاء الذي يكنّه المسيحي لكنيسته ككيان سياسي وغير ذلك من الولاءات المختلفة. أما الملك الذي كان يفترض أن يكون مهيمناً وصاحب سلطان في دولته، فلم يكن إلا رمزاً للولاء وصاحب سيادة اسمية في دولته. بمعنى آخر، إن التعددية الاقتصادية للمجتمع الأوروبي والاستقلالية السياسية لمؤسسات هذه التركيبة الاجتماعية جعلتا من الدولة جسماً هشاً ذا وظيفة اسمية رمزية، ومن الولاء شكلاً من أشكال الخضوع الشخصي يختلف من تجمع إلى تجمع وذلك في ظل السيادة الاسمية لدولة واحدة.

وقد رافق ظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا محاولة القضاء على النتائج

---

(١) Helms, Op. Cit., p.128 ترى الكاتبة أن هنالك عاملين حالا دون قيام دولة مركزية في نجد قبل قيام الدولة السعودية. اولهما البنية القبلية نفسها القائمة على التعددية والانشطار، وثانيهما فروقات بين القبائل.

السياسية لمثل هذه التعددية الاقتصادية ـ الاجتماعية. فما كان لسيادة موحدة وولاء سياسي موحد ان يظهرا الا على انقاض الاستقلالية السياسية لمؤسسات ذلك المجتمع. وما كان لمفهوم الدولة القومية (الدولة ـ الأمة) ان يظهر، لو لم يكن هنالك تغير اقتصادي ـ اجتماعي استوجب ظهور مثل هذا المفهوم كحاجة عملية لا مجرد سعي فلسفي أو مطلب مثالي. وقد كان هذا التغير الاجتماعي متمثلاً في نمو المدن والتجارة، وما رافق ذلك من ظهور طبقات وفئات اجتماعية طارئة على المجتمع الاقطاعي وذات مصالح وأهداف تتطلب تنظيماً سياسياً يختلف عن التنظيم السياسي للمجتمع الاقطاعي تمثل في مفهوم الدولة القومية ووحدة السيادة .

مجرد التغير الاجتماعي ووجود فئات وطبقات اجتماعية جديدة تتوافق مصالحها واهدافها مع عملية التغيير السياسي، لا يعني أن مثل هذا التغيير السياسي يأتي بصورة تلقائية وبشكل عفوي. إذ لابد من توافر عنصرين أساسيين في سبيل دفع عملية التغيير هذه، وتثبيت المفاهيم الجديدة. هذان العنصران هما الايديولوجية والتنظيم. فالايديولوجية تسعى لاعطاء الشرعية للحالة الجديدة وتبرير المطالب والأهداف المستجدة، والتنظيم يسعى الى التطبيق الفعلي لمثل هذه الأهداف. بمعنى آخر فإن الوظيفة الأساسية للايديولوجية هي التبرير، ووظيفة التنظيم هي التحقيق عن طريق ممارسة القوة والاقناع في آن واحد. لذلك نجد أن فترات التغير الاجتماعي أو فترات الانتقال تعج بالأفكار السياسية والايديولوجيات المختلفة التي إما ان تسعى الى تبرير الوضع الراهن، وإما إلى إضفاء الشرعية على الوضع الذي يختمر في احشاء الوضع الراهن. ففي اوروبا وخلال عملية التغير الاجتماعي التي أدت الى ظهور مفهومي الدولة القومية والسيادة وتحققهما لاحقاً، تجد أسماء مثل توماس هوبز وجان بودان (مثالاً لا حصراً) لعبت دوراً أيديولوجياً فعالاً في القضاء على النتائج السياسية للتعددية الاجتماعية الأوروبية، ممهدة الطريق لقيام نوع جديد من التنظيمات السياسية (الدولة القومية)، ونوع جديد من انواع الولاء السياسي (مفهوم المواطنة والولاء للدولة ـ الأمة). لذلك، وبالنسبة لقيام السعودية كدولة مركزية، فإن الصفحات التالية سوف تتحدث عن الايديولوجية والتنظيم القائم على مثل هذه الايديولوجية، ودورها في قيام سلطة مركزية في نجد .

الايديولوجية: حركة الشيخ السلفية (الوهابية)

تمثل الدعوة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) الأسس العامة التي قامت عليها ايديولوجية الحكم والسلطة في العربية السعودية. وقد كانت دعوة الشيخ قائمة على تنقية العقيدة مما كان الشيخ يعتقد أنه لحق بها من شوائب، وبدع (أي انها خالصة) وعلى وحدانية الإله. وقد كان المبدأ الأساسي لحركته هو الدعوة إلى تطبيق فعلي لركن الإسلام الأول وهو الشهادة .

ان الجوانب الدينية لحركة الشيخ الخالصة ليست موضوع بحثنا هنا ولا علاقة لنا بها في هذا المجال. ما يهمنا في هذا المقام هو انعكاساتها وتشعباتها السياسية من حيث أن تعاليم الشيخ لعبت - وتلعب - دوراً محوريا في التاريخ السياسي للجزيرة العربية بشكل عام. فقد اعطت الوهابية الأسرة السعودية المالكة أساساً ايديولوجياً لإضفاء الشرعية على مطالبها وطموحاتها السياسية في السيطرة والسلطان. فمنذ عام ١٧٤٤، وذلك مع ظهور السلطة الزمنية ممثلة بالأمير محمد بن سعود (المؤسس الفعلي للأسرة السعودية الملكية)، والسلطة الدينية ممثلة بالشيخ محمد بن عبد الوهاب، أصبح تاريخ الجزيرة العربية بخطوطه العامة عبارة عن تاريخ الانتصارات والهزائم والتوسع والتقلص للحركة الوهابية والأسرة السعودية .

ومنذ البداية، كان يبدو أن الشيخ والأمير مدركان للنتائج السياسية للأيديولوجية الجديدة وللحلف الذي قام بينهما عام ١٧٤٤، إذ يخبرنا جون فيلبي أن الشيخ قال للأمير عند لقاء هذا الأول ما معناه: « لتكن واثقاً من العز والسلطان، لأن من آمن بإله واحد وعمل بمقتضى إرادته، فإنه سوف يملك البلاد ويحكم العباد»[1]. والمعنى نفسه يتضح وذلك عندما عرض الشيخ دعوته على عثمان بن حمد بن معمر أمير العيينة - وذلك قبل عرضها على أمير الدرعية محمد بن سعود - حيث قال: «اني لأرجو إنْ أنت قمت بنصرة لا اله الا الله أن يظهرك الله فتملك نجداً وأعرابها»[2]. ويتكرر الوعد نفسه عند لقاء الشيخ والأمير محمد بن سعود فعندما دخل الأمير على الشيخ بادره بالقول: «ابشر بالخير والعز والمتعة»، وكان رد الشيخ: «وانت أبشر بالعز والتمكين، والغلبة على جميع بلاد نجد. انها كلمة لا اله الا الله، من تمسك بها، وعمل لها، ونصرها ملك بها البلاد والعباد، انها كلمة التوحيد، وإنها أول ما دعا اليه الرسل من أولهم إلى آخرهم»[3] .

مما سبق يتضح أن الشيخ والأمير كانا مدركين أنهما بصدد حركة سياسية في المقام الأول، إضافة إلى البعد الديني الذي لعب دوراً ايديولوجياً فعالاً في نجاح أهداف الحركة السياسية .

من ناحية أخرى، ومن خلال حركة الشيخ ودعوته ومحاولته التحالف مع قوة سياسية معينة في سبيل تحقيق الأهداف الايديولوجية السياسية لدعوته (وحدة الجزيرة بشكل عام ونجد بشكل خاص)، يتبين لنا أيضاً أن هنالك تياراً كان ينمو في منطقة نجد عاكساً رغبة معينة في الوحدة السياسية، كانت الدعوة الوهابية عبارة عن انعكاس ايديولوجي له. فمن خلال شرح الحالة الاجتماعية - الاقتصادية لمنطقة نجد، تبين لنا أن هنالك تضارباً في

---

(١) James P. Piscatori. «Ideological Politics in Saudi Arabia.» in: James P. Piscatori. ed., ***Islam in the Political Process*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(٢) أمين سعيد، **تاريخ الدولة السعودية**، (الرياض: مطبوعات دارة الملك عبد العزيز [د. ت])، ج١، ص ٣٦.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٩.

المصالح بين الفئتين الاجتماعيتين الأكبر: الحضر والبدو. أدى هذا التضارب الى نمو تيار وحدوي والرغبة في إدارة او سلطة مركزية بين الحضر بشكل عام، والتجار بشكل خاص، وذلك نتيجة رغبتهم في الأمن والسلم المنبثقة عن مصالحهم الاقتصادية. في هذا المجال، يعلق لوتسكي على الحالة بقوله:

«وكانت مدن وقرى الجزيرة العربية معرضة على الدوام الى الغارات البدوية التخريبية. أدت هذه الغارات والحروب الاقطاعية إلى خراب الينابيع والقنوات وإلى هلاك بساتين النخل. وكان من الضروري وضع حد لهذا الوضع. وكانت الحاجات الاقتصادية الماسة للسكان تتطلب تحقيق ذلك بصورة قاطعة. ومن هنا نجحت النزعة الى توحيد الامارات الصغيرة في الجزيرة العربية في وحدة سياسية كاملة»[1] .

كما أن زيادة التبادل التجاري بين نجد والاقطار المجاورة (العراق وبلاد الشام بشكل خاص) عن طريق القوافل التجارية، وتهديد الفئة الأخرى (البدو) لاستمرارية واستقرار مثل هذا التبادل، قد أديا بدورهما أيضاً إلى نمو التيار الوحدوي والرغبة في سلطة مركزية بين التجار بصفة خاصة، إضافة إلى بقية فئات الحضر من زراع ونحوهم[2].

المهم في الموضوع أن الدعوة الوهابية (دعوة الشيخ السلفية)، اتت كتعبير ايديولوجي سياسي عن هذا التيار معطية اياه زخماً فكرياً وعقائدياً كان في أشد الحاجة إليه لتحقيق اهدافه السياسية في الوحدة والمركزية .

وبتحليل الايديولوجية نفسها (الوهابية)، نجد أن هنالك مبدأين أو مفهومين اسلاميين اساسيين عبرا افضل تعبير عقائدي عن أهداف الحضر المطلوبة في الوحدة والمركزية. هذان المبدآن أو المفهومان هما الوحدانية والمساواة. وقد ساعد هذان المفهومان الأمراء السعوديين بشكل عام، والملك عبد العزيز بشكل خاص، على بسط نفوذهم على كل جزيرة العرب تقريباً، وذلك بإعطائهم زخماً ايديولوجياً وشرعية سياسية، ومنحهم تأييد الفئات الحضرية بشكل خاص صاحبة المصلحة في الوحدة والمركزية .

ان المعنى الديني الصريح والواضح لمبدأ الوحدانية هو، ان هنالك الهاً واحداً هو الله له حق العبادة وله وحده. أما المضمون السياسي للمبدأ فهو وحدانية الجماعة في ظل سلطة مركزية موحدة. وقد فطنت هلمز الى هذا المضمون السياسي في الإسلام بشكل عام، وفي الوهابية كامتداد للتيار السلفي في الإسلام بشكل خاص، حيث تُلاحظ بأن:

«وحدة الجماعة كانت ذات اهمية قصوى حتى لو كانت تعني تقديم فروض الطاعة لإمام جائر، بل إن الوهابيين كانوا يؤمنون بأنه لا يمكن حتى قيام جماعة بدون إمام»[3] .

---

(١) لوتسكي. تاريخ الاقطار العربية الحديث ، ص ٩٤ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Helms. Op. Cit., p. 104.

بناء على مبدأ الوحدانية هذا، فإن تعدد الزعامات والولاءات القبلية والإقليمية يصبح نوعاً من الانحراف او الارتداد الذي لابد له من أن يقاوم بل ويقاتل، وذلك في سبيل الحفاظ على الروح الخالصة للمذهب. وقد كان الملك عبد العزيز يدرك هذا المعنى عندما كان يقول ما معناه إننا بإرادة الله وكلمة التوحيد والسيف أصبحنا لكم ملوكاً[1]، كما أن العلم السعودي نفسه يمثل هذا المعنى، فهو يحتوي على الشهادة والسيف كرمز للدولة السعودية. فالشهادة، كم سبق القول، تتضمن كلمة التوحيد ومبدأ الوحدانية بمعنييها الديني والسياسي، حيث المعنى الأول أساس لشرعية الحكم، والثاني دافع للعمل السياسي نفسه وأساس لشرعيته ايضاً. أما المفهوم الإسلامي الثاني في الحركة السلفية الوهابية والذي كان له عظيم الأثر من الناحية السياسية، فهو مفهوم أو مبدأ المساواة. فقد كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرى أن عضوية الفرد في الأمة (الجماعة الإسلامية) يجب أن تكون ذات أولوية على جميع الروابط الاجتماعية الأخرى، وان اعضاء الأمة بالتالي متساوون[2]. بناء على هذا الفهم، فإن اعضاء الجماعة (الأمة) يعتبرون متساوين امام الله وشريعته. وفي هذا المجال، فإن مفهوم المساواة يشكل نقيضاً ورفضاً لتعددية القبائل واستقلالها، بل وحتى أي شكل آخر من أشكال التجزئة والانقسام (طالما ان الجماعة الواحدة - الأمة - هي الشكل الاجتماعي - السياسي الذي يمكن من خلاله تطبيق شرع الله) .

ان مفهوم المساواة، وكذلك الوحدانية، ساعدا الملك عبد العزيز بصفة خاصة على تخطي الحواجز وتدمير العوائق التي كانت تقف في طرق انشاء سلطة مركزية وبناء دولة قومية على أراضي جزيرة العرب. فكما لاحظ احد الباحثين، فإن تطبيق مبدأ أو مفهوم المساواة ساعد الملك على تحرير الجماعات القبلية الدنيا، وعلى القضاء على القوانين العرفية التي كانت سائدة بين القبائل، وعلى اتباع سياسة قائمة على محاولة توطين العناصر البدوية في ظل سلطته وسيطرته هو لا القبيلة[3]. كما أن باحثاً آخر لاحظ ان تطبيق القانون الإسلامي على المراعي وفقاً لحديث الرسول القائل بأن الناس شركاء في الماء والكلأ والنار بدلاً من القوانين العرفية القبلية، أدى الى تدمير القواعد القانونية والحقوقية للتضامن والتماسك القبليين[4]. بمعنى آخر وبشكل عام، فإن مبدأي الوحدانية والمساواة والقول بأن الناس سواسية ضمن الأمة وامام الله، اعطيا زخماً للسياسة السعودية وذلك في مجال القضاء على التفوقعات القبلية والخصومات الحضرية، وذلك في سبيل انشاء

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤) بول فييل، «البترول والطبقة الوظيفية: مثال العربية السعودية ترجمة خضر خضر، دراسات عربية (بيروت، السنة ١٦، العدد ٢ ديسمبر، (كانون الأول) ١٩٧٩،) ص ١١٤.

سلطة سعودية مركزية موحدة[1] .

لإيجاز ما سبق ذكره، يمكن القول بأن الايديولوجية الوهابية بشكل عام، ومفهومي الوحدانية والمساواة بشكل خاص، لعبت في العربية السعودية الدور نفسه الذي لعبته ايديولوجية العقد الاجتماعي (بخاصة عقد توماس هوبز) في أوروبا. وذلك يعني، القضاء على الجماعات والولاءات والتحالفات كافة التي تشكل تهديداً وعائقاً في سبيل قيام سلطة مركزية واحدة، وذلك عن طريق عزل افراد هذه الجماعات عن جماعاتهم وتعبئتهم من جديد عن طريق اعطائهم ايديولوجية جديدة ونظاماً مختلفاً للقيم .

الا ان الايديولوجية وحدها لا تكفي لقيام حركة سياسية ناجحة، بمعنى آخر، فإن «الصيغة» أو «المعادلة» لا تكتمل دون طرفها الآخر، ألا وهو التنظيم.

التنظيم: حركة الأخوان

كما سبق وذكرنا، كانت شبه الجزيرة العربية بصفة عامة، ومنطقة نجد بصفة خاصة، منقسمة اجتماعياً الى حضر وبدو. وقد كانت مصالح الفريقين في تضارب كبير. فالفريق الأول كان يسعى الى السلم والاستقرار والنظام وذلك في سبيل تحقيق مصالحه، ومصالح الفريق الثاني ما كان لها أن تنمو وتترعرع في ظل حالة من الاستقرار. فكما يلاحظ شرارة فإن «الرئاسة الصارمة، الموحدة، الشاملة، تحمل في طيها موت المجتمع البدوي: فالسلم يقضي على أسس الحياة البدوية، كما رأى ببصر نافذ روبير مونتاني، لأنه لا حياة بدوية مع الاستقرار والأمن والزراعة والتكاثر في مكان إقامة لا يتغير، تماماً كما تقود المدينة الدولة، التي أقامتها في مطلع الملك، الى حتفها، في الدورة الخلدونية المعروفة. لا حياة بدوية الا مع الظعن والتشرذم والاقتتال[2]. ويلاحظ ت. ي. لورنس ايضاً في كتابه **اعمدة الحكمة السبعة** أن الأعراب يمقتون شيئاً اسمه السلطة المركزية والدولة المستقرة[3].

وقد كان الملك عبد العزيز يسعى لتأسيس دولة مركزية مستقرة حيث كان الإسلام (في شكله السلفي الوهابي) ايديولوجيته في هذا المجال. هذا الهدف لم يكن متضارباً مع مصالح الحضر، بل كان في الحقيقة متكاملاً مع هذه المصالح، حيث إنه كان يشدد على هدفي السلم والنظام في ظل سلطة مركزية موحدة، كما أن تحقيقه (بخاصة في المجال القانوني والحقوقي) يؤدي الى تدمير الأسلوب البدوي في المعيشة. بناء على ذلك، فإن الايديولوجية التي كان يحملها عبد العزيز كانت قادرة على تعبئة الحضر (بخاصة التجار) بشيء من السهولة، حيث انها كانت معبرة عن تطلعاتهم الأساسية. كما أن الأسرة

---

(١) Helms. Op. Cit., p. 78.

(٢) وضاح شرارة، **الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢٩.

(٣) توماس ي. لورنس. **اعمدة الحكمة السبعة** (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٣)، ص ١٢٩.

السعودية كانت تعتبر نفسها ـ وفق رأي احد الباحثين ـ ممثلاً للحضر يسعى إلى إقامة اتحاد بين المناطق الحضرية في ظل سلطة سياسية موحدة(١) .

ما سبق قوله يمكن أن يتبين بشكل أكبر وذلك بالرجوع إلى ما هو متيسر من معلومات. فقد كان جيش عبد العزيز وخلال السنوات الأولى للقتال (١٩٠٢ ـ ١٩١٦) يتكوّن وبشكل شبه كامل من رجال المدن أو الحضر، ولم يبدأ في تجنيد رجال البادية بشكل واسع الا عام ١٩١٦ وما بعده(٢). ففي معركة روضة مهنا عام ١٩٠٦، والتي هزم فيها عبد العزيز آل سعود عبد العزيز آل رشيد، كان جيش ابن سعود يتكون من ألف مقاتل من أهل المدن وستمائة من أهل البادية(٣). وبناء على تقرير لشكسبير ـ المفوض السياسي البريطاني في الكويت ـ فإن جيش عبد العزيز عندما استولى على الاحساء عام ١٩١٣ كان مكوناً وبشكل يكاد يكون كاملاً من أبناء الحضر أي من التجار والزراع(٤) .

اذن، لم يكن هنالك مشكلة مع الحضر، سواء من ناحية تجنيدهم، ام من ناحية تعبئتهم، حيث إن حركة عبد العزيز كانت ممثلاً وعاكساً لمصالحهم وتطلعاتهم. أما المشكلة الأساسية فهي مع أهل البادية إذ كيف يتبعون حركة سياسية وايديولوجية معينة لا تمثلهم ولا تمثل مصالحهم، بل على العكس من ذلك تسعى إلى تحقيق أهداف فيها كل الخطورة على حياة مجتمعهم برمته؟ وقد كان جواب عبد العزيز وحله لهذه المعضلة قائماً على اسلوبين أو وسيلتين في سبيل تعبئة أبناء البادية: التوطين والاعانات .

إن توطين البادية يحقق غرضين مهمين: من ناحية، إنه يدمر البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للحياة البدوية وذلك عن طريق تغيير نمط الانتاج البدوي وعلاقات الانتاج البدوية، ومن الناحية الأخرى، اخضاعهم لسلطة الدولة المركزية عن طريق ربطهم بالدولة عسكرياً واقتصادياً، وذلك من خلال جعلهم معتمدين على الدولة عن طريق الاعانات التي تمنحها لهم الدولة والتي تشكل العمود الفقري لمواردهم الاقتصادية بعد هجر البادية. ولكن في سبيل توطين البادية، فإنه من الضروري اولاً أن يقتنعوا بالايديولوجية المطروحة التي لا تمثل أو تعكس مصالحهم: وهنا المعضلة. هنا يبرز الدور الهام للايديولوجية كبنيان فكري مجرد، أي ليس كبرنامج عمل أو أساس لشرعية الحركة السياسية. في هذا المجال يبرز الدور الهام لطبيعة الوهابية لا على أنها أيديولوجية سياسية فقط، بل كونها أيضاً نابعة من الثقافة المحلية السائدة. فالوهابية عبارة عن حركة إسلامية في المقام الأول لا تسعى إلى تدمير الثقافة المحلية السائدة كلياً، ولا إلى تدمير نظام القيم السائدة بشكل

---

(١) Helms Op. cit., p. 76 - 173 في سبيل فكرة اوضح عن الدور الذي لعبته المصالح التجارية في قيام الدولة السعودية الحديثة، انظر: Tim Nibloc, ed., *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (London: Croom Helm. 1981). pp. 82 - 83.

(٢) Helms. Op. Cit., p. 113.

(٣) Nibloc, Op.Cit., P.83.

(٤) Helms. Op. Cit., p. 127.

كامل، بل على العكس من ذلـك تسعى الى تطهير هذه الثقافة ونظام القيم هذا ـ القائم جزئياً على الإسلام ـ مما علق بهما من شوائب، وذلك وفق قناعات الحركة ذاتها والايديولوجية نفسها. وعلى ذلك فإن دعوة الشيخ وتعاليمه (الوهابية)، إنما استجاب لها البدو على أساس انها دعوة إلى الدين الذي يؤمنون به اساساً وتطهيره مما علق به من شوائب، لا على أساس انها ايديولوجية سياسية بحتة تعكس او تمثل مصالحهم مباشرة وذلك كما هو الحال مع التجار خاصة، والحضر عامة. فبالنسبة للبدو كانت الايديولوجية الوهابية دعوة دينية في المقام الأول، أما بالنسبة للحضر فقد امتزج فيها الدين بالمصلحة والتطلعات السياسية .

وعلى هذا الأساس تبع البدو عبد العزيز وانقادوا له بصفته ممثلاً لذلك التيار وتلك الحركة التي تسعى الى إقامة الدين الحنيف وتطبيق شرع الله. وقد قام عبد العزيز بتوطين اتباعه من البدو في قرى صغيرة تعرف باسم **الهجر** (جمع هجرة)، واصبح قاطنـو هذه الهجر من اتباعه يعرفون باسم **الاخوان** .

تتفق معظم المصادر على أن حركة الأخوان (كتنظيم لا مجرد عقيدة) نشأت خلال الاعوام من ١٩١٠ إلى ١٩١٣. فعام ١٩١٠ يعتبـر عام «البعث الـوهابي» في الجـزيرة العربية، هذا من الناحية الايديولوجية، أما من الناحية التنظيمية فإن أول هجرة نشأت كانت الارطاوية وذلك خلال عامي ١٩١٢ و١٩١٣[1]. بطبيعة الحال، فإن نشأة حركة الأخوان وأصولها التاريخية والعقائدية لا تهمنا في هذا المجال، حيث ستقتصر مناقشتنا على أثر الأخوان والهجر في قيام سلطة مركزية في نجد والجزيرة العربية. ولكن ومن خلال اللمحة التاريخية الموجزة لنشوء حركة الأخوان وهجرهم (بين عامي ١٩١٠ و١٩١٣) يبرز لنا تأكيد آخر على ما سبق أن ذكرناه: من أن حركة ابن سعود في الأساس كانت حركة قائمة على الحضر بصفة أساسية كقاعدة اجتماعية لها، وأن تعبئته للبادية وتجنيده لها من خـلال الايديـولوجيـة والهجـر لم يأت إلا لاحقـاً وذلـك في أعقـاب تجاوز طمـوحات ابن سعـود السياسية لمنطقة نجد .

وكما سبق أن ذكرنـا، كانت الهجـر أساس تنظيم الأخـوان، وقد كـانت عبارة عن معسكرات ذات اكتفاء ذاتي ـ أو كان الهدف منها ذلك علـى الأقل ـ إذ كان يترادف فيها الانتاج والاستعداد العسكري لتلبية اي نداء أو دعوة يطلقها «الإمام» في سبيـل هـجوم عسكري معين. كما كانت معسكرات أو مدارس للتثقيف العقائـدي والأيديـولوجي. أمـا التنظيم الداخلي للهجر فقد كان وبصفة أساسية قائماً على مبدأ المساواة الإسلامية التي آمنـوا بها مع إيمانهم بالأيديولوجية الجديدة التي كان عبد العزيز ممثلاً لها. فلا ولاء ولا رابطة الا ولاء العقيدة ورابطة المبدأ، ولا هرمية أو فروق اجتماعية، بل مساواة مطلقة أمام

---

(١) انظر مثلاً : محمد جلال كشك ، **السعوديون والحل الإسلامي : مصدر الشرعية للنظام السعودي** (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨١)، ص ٥٥٥ ـ ٥٦٠.

الله وفي ظل المبدأ. اما بالنسبة للملك عبد العزيز فقد كانت الهجر تخدم ثلاثة اغراض أساسية:

١ ـ تعبئة عسكرية دائمة لأتباعه ذوي الأصل البدوي، بحيث إذا دعا الداعي كانت الأمور على افضل وجه ممكن بدلاً من البحث عنهم في القيافي الواسعة، إذ يكون «الإمام» على علم بأماكن وجود اتباعه وجنده. ومن ناحية اخرى، فإن سيطرة العقيدة داخل الهجرة يمنحها نوعاً من الانضباط الداخلي، بحيث يكون في الإمكان معرفة عدد الجند وحاملي السلاح مما يساعد الإمام ـ الملك عبد العزيز ـ على تقدير مدى قوته والتخطيط على هذا الأساس. في هذا المجال يقول كشك: «وكان المعسكر كله، مهما بلغ حجمه منضبطاً، إذ في كل مسجد كشف بأسماء المصلين فيه، أي مجموع الذكور البالغين في المنطقة المحيطة به. وإذا عرفنا أن هذا الكشف يراجع خمس مرات في النهار لإثبات الحضور والغياب، أدركنا أيضاً أن ابن سعود اكتشف اسرع وسيلة لاستدعاء الاحتياطي، تفوق كل الاساطير التي تقال عن عملية التعبئة الاسرائيلية، إذ يمكن استدعاء الاحتياطي السعودي، خمس مرات في النهار على الأقل»[١] .

٢ ـ كانت الهجر، وبصفتها مدارس للتثقيف العقائدي، تحطيماً للولاءات السابقة (الولاء القبلي بصفة أساسية) وخلق نوع جديد من الولاء قائم على المبدأ أو العقيدة لا العصبية. بهذا الأسلوب، استطاع عبد العزيز أن يحطم اهم الأسباب المعيقة لقيام سلطة مركزية ألا وهي الولاءات التقليدية .

٣ ـ عن طريق الهجر والتثقيف العقائدي، استطاع عبد العزيز أن يوجه طاقة البدو في سبيل تحقيق اهدافه السياسية بعد أن كانت هذه الطاقة مشتتة في صراع وغزوات فيما بينهم من ناحية، وفيما بينهم وبين الحضر من ناحية أخرى. وبذلك استطاع ابن سعود أن يحقق الأمن والسلم والاستقرار التي كانت مطالب وأهداف أساسية من أهداف سكان الحاضرة الذين يشكلون السند الاجتماعي والسياسي الرئيسي لحركة عبد العزيز وسلطته. فعن طريق الأخوان والهجر، استطاع عبد العزيز أن يرفع عن كاهل الحضر العبء العسكري الضروري للحركة، وبالتالي، تفرغ التجار والزراع لأنشطتهم الاقتصادية التي توازي في أهميتها ـ إن لم تكن أهم من ـ النشاط العسكري للأخوان. فمن دون موارد اقتصادية، تصبح الحركة وعناصرها عاجزة، ومن هذه الحقيقة تنبع أهمية الدور الذي اضطلع به أهل الحاضرة والضرورة التاريخية لظهور حركة الأخوان. وفي هذا المجال، يقول جون حبيب: «ان اهل المدن وإن كانوا محل ثقة إلّا انهم في شغل بتجارتهم وزراعتهم. والبدو لا يمكن الركون اليهم في مشروع بحجم أهداف ابن سعود ولذلك كان لابد من مقاتل من نوع ثالث»[٢]. وكانت الهجر وكان الأخوان الذين يملكون «سطوة البدو وثبات الحضر»[٣] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.
(٣) المصدر نفسه، ٥٦٨.

سبق وأن ذكرنا، أن الملك عبد العزيز استخدم وسيلتين في سبيل تعبئة وتجنيد البادية ونزعهم من اطرهم القبلية: كانت الأولى هي التوطين عن طريق الهجر والايديولوجية، أما الوسيلة الثانية فهي الاعانات التي تهدف الى ربط ابناء البادية بالدولة اقتصادياً بعد ربطهم عسكرياً وايديولوجياً. كانت الاعانات وما زالت تلعب دوراً رئيسياً في تحقيق التوازن الاجتماعي والاستقرار السياسي في العربية السعودية، إلا أنها وفي بداية أمرها كانت تتخذ شكلاً بدائياً يتلخص في التوزيع المباشر للموارد الاقتصادية على مختلف الفئات الاجتماعية وبخاصة البدوية منها. عملية توزيع الاعانات هذه ـ وبخاصة على أبناء البادية ـ كانت تخدم غرضين اساسيين:

أ ـ تحطيم العلاقة الاقتصادية بين البدوي وقبيلته، وبالتالي تحطيم الضرورة الاقتصادية التي كانت تربط البدوي بقبيلته، وإعداده لعملية التعبئة الاجتماعية والعسكرية التي كانت تجري عن طريق الايديولوجية والهجر. ويمكن تبين ما سبق ذكره من خلال دراسة عملية بيع الجمال. فالجمل هو وسيلة الانتاج الرئيسية لدى البدو، وهو في الوقت نفسه رمز المجتمع البدوي. أن يتخلى البدوي عن جمله يعني أن البدوي قد تخلى عن مجتمعه جملة وتفصيلاً، وأصبح مستعداً لتقبل مجتمع جديد إن لم يكن قد تقبله فعلاً. عملية بيع الجمال هذه تشكل انفصالاً بين البدوي وقبيلته، وبالتالي، تدميراً للأسس التي قام عليها المجتمع البدوي. ولقد كان لنجاح عبد العزيز في دفع البدو لبيع جمالهم اكبر الأثر في فك ارتباطاتهم القبلية البدوية، وبالتالي تعبئتهم اجتماعياً وعسكرياً لتحقيق الأهداف السياسية التي كان يسعى اليها[1]. وفي هذا المجال يقول كشك: «الذين عاصروا التجربة، وكانوا يفهمون التاريخ، أو حتى لديهم الحس بتفسير الواقع، روعهم بيع الجمال، لا لأنهم خافوا من (ثورة زراعية) في نجد!! بل لأنهم أدركوا الطاقة التي تفجرت بالإيمان وجعلت البدوي يقبل هذه التضحية. وإن ذلك يعني وضع الجميع على خط المساواة بإلغاء الخلفيات الاجتماعية المتباينة، وتحرير المهاجر من قيود الملكية، لينتمي للمجتمع الجديد انتماء كاملاً، ويربط مصيره به وبقيادته، التي انتمى اليها عقائدياً[2].

ب ـ جعل البدوي مرتبطاً بالدولة اقتصادياً مما يساعد السلطة على سهولة كبح جماحه والسيطرة على سلوكه الى حد كبير. بمعنى آخر، تكوين نوع من الاعتمادية أو «التبعية» بين الفرد والسلطة، مع ما لذلك من نتائج سياسية واجتماعية من ناحية عملية التلجيم والسيطرة من قبل السلطة. وفي هذا المجال، يقول الشيخ حمد الجاسر في معرض حديثه عن الأخوان والهجر إن «هجرهم لم تكن هجراً زراعية بالمعنى الحقيقي، وإنما هي على شكل وحدات سكنية بناها البدو حول بئر ماء وبجانبه مسجد، وكان كل اعتماد البدو على عطايا الدولة...»[3]. كما أن الملك عبد العزيز نفسه كان يتحدث عن الهجر، فكان يقول:

---

(١) لشرح موجز لعملية بيع الجمال، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٤. (٣) المصدر نفسه..

«يجيئوننا في السلم فتعطيهم كل ما يحتاجون اليه من كسوة ورزق ومال...»[1] .

الا ان نمو مثل هذه الاعتمادية أو هذه «التبعية» بين الفرد والسلطة، وإن كانت عامل قوة في بداية تكوين الدولة أو عندما تكون الدولة ذات موارد مالية واقتصادية كبيرة، إلا أنه وفي المدى الطويل يشكل عامل ضعف، حيث تبرز الدولة كسبب مباشر لأي نكسات قد يتعرض لها الفرد في حياته الاقتصادية والاجتماعية .

كما أن تعبئة الناس وفق ايديولوجية معينة وعلى أساس مؤسسة سياسية معينة في بداية التكوين قد يشكل هو الآخر عامل ضعف عندما تنتهي مرحلة التكوين والانشاء وتبدأ مرحلة بناء الدولة المستقرة، مع عدم بناء مؤسسات سياسية حديثة وجديدة تحل محل المؤسسة الثورية التي قامت بعملية التكوين، وذلك يتمثل في عودة الناس إلى الاطر القديمة للولاء أو الخروج على الدولة التي بنوها عندما يرون أنها قد ابتعدت عن الايديولوجية التي عبئوا على أساسها. ولنا في ثورة الأخوان ـ أو تمردهم ـ (١٩٢٩ ـ ١٩٣١) خير مثال. غير أن المجال هنا ليس مجال مناقشة هذه المتغيرات التي تحتاج الى بحث مفصل يخرج عن نطاق البحث الذي بين يدينا .

الخلاصة

لعبت الايديولوجية الوهابية والتنظيم القائم على أساسها (حركة الأخوان)، دوراً محورياً أساسياً في تحطيم الحواجز والعوائق التي كانت تقف في سبيل بناء دولة قومية ذات سلطة مركزية موحدة وسيادة شاملة. فقد أدت هذه الايديولوجية الى تفتيت الولاءات التقليدية التي كانت تقف في طريق تكوين سلطة مركزية موحدة في نجد والجزيرة العربية، وإلى تفتيت نسبي للبنى التي تقوم عليها مثل هذه الولاءات. كما ان حركة الأخوان كانت المضمار أو المؤسسة السياسية الجديدة التي شكلت اساساً جديداً للولاء، وبنية جديدة للانتماء والهوية. بمعنى آخر، كانت حركة الأخوان والايديولوجية التي بنيت عليها بمثابة «الحزب الثوري» الذي عبأ الجماهير واستقطب الناس بناء على قيم وأسس مختلفة، والذي أدى إلى وجود دولة موحدة وسلطة مركزية ما كان لهما أن يبرزا لولا وجود مثل هذا الحزب. غير أنه ولاستمرارية فصل الناس عن الولاءات التقليدية وبالتالي تدعيم وجود الدولة القومية والسلطة المركزية، لابد من إيجاد مؤسسات سياسية بديلة، وذلك بعد انتهاء مرحلة التكوين، تكون قادرة على استيعاب الناس وقادرة على منحهم ولاءات حديثة تتناسب مع شكل الدولة الجديدة، وإلا كان المصير العودة الى الولاءات القديمة وبذر بذور ذبول الدولة في المدى البعيد .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٩.

القسم الثالث

الاطار العملي:
دراسات في بعض
جوانب الواقع العربي

الفصل السادس

تكوين الدولة القطرية

المنظور الوحدوي(*)

مقدمة : لماذا هذه الدراسة ؟

يقول أحد الباحثين العرب في دراسة له عن مستقبل الوحدة العربية، «ان الفكر السياسي العربي بحاجة الى انشاء علم توحيد، ينطلق منهجياً لا من مبادىء عامة حول ضرورة الوحدة، بل من دراسة حالات وحدوية مصغرة تصلح كنماذج للتعميم والاقتداء، ويؤدي تراكمها وتطبيقاتها إلى وحدة أشمل»[1]. فمبدأ «ضرورة الوحدة» مسلمة مفروغ منها، لدى الوحدويين على الأقل، وقد أثبتت هذه المسلمة منذ أمد طويل سواء على الصعيد الوجداني أو الصعيد العقلاني. أما المسألة التي لا زلنا نتخبط فيها فإنها مسألة كيف الطريق الى الوحدة؟ .

مثل هذا السؤال هو الدافع نحو ضرورة انشاء علم سياسة توحيدي، ان صح التعبير، يحاول الإجابة على هذا السؤال علمياً وليس وجدانياً، وسوسيولوجياً وليس ايديولوجياً. ذلك لا يعني بالطبع أن العاطفة والايديولوجيا هما من العوامل الممكن الاستغناء عنها في هذا المجال، بل على العكس من ذلك فهما من العناصر الأساسية المطلوب توفرها في أية معادلة تحاول الإجابة على سؤال حول الطريق الى الوحدة. غير أن العاطفة والايديولوجيا عناصر ضرورية ولكنها ليست كافية للوصول الى معادلة متوازنة قادرة على الإجابة على السؤال سالف الذكر. ومن هنا تنبع أحد عيوب أو نواقص الفكر القومي العربي منذ نشوئه وحتى انحساره بشكل شبه كامل في أعقاب هزيمة حزيران العسكرية. ذلك أن هذا الفكر كان وجدانياً في محتواه، ذا ايديولوجيا ناقصة مشوهة بعيدة كل البعد عن الواقع العربي المعاش، ولذلك كان الانحسار مسألة لابد منها. ذلك أن المطلوب هو «الخروج من الفكرة

(*) نشر في مجلة «المستقبل العربي»، العدد ١٢٩، نوفمبر ١٩٨٩.

(١) انطوان نصري مسرّة، «في مستقبل الوحدة العربية، الاعتراف بالولاءات التحتية وشرعنتها: عامل توحيد أم انقسام؟»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٨٦، ص ٣٧ ـ ٥٤.

المجردة الى دراسة الممارسة الاجتماعية، والخروج من التسجيل الوصفي للممارسة الى الكشف عن قوانين الحركة، والخروج من الاحلام إلى المآسي المعاشة»[1]. بمعنى آخر، فقد كان الفكر القومي مغرقاً في التجريد والتفكير الرغبي Wishful Thinking لدرجة تجاهل وإهمال الكثير من التفصيلات العينية، سواء بقصد أو دون قصد، والتي كان لابد من أخذها في الاعتبار إذا كان للهدف أن يتحقق. هذه التفصيلات العينية المهملة هي التي انتصرت في نهاية المطاف ـ مرحلياً على الأقل ـ وهي التي كانت من عوامل انحسار الفكر القومي في الخاتمة. بمعنى آخر، فقد التزم الفكر القومي العربي بجانب **ما يجب ان يكون** وأهمل جانب **ما هو كائن** وكانت النتيجة ايديولوجيا متهافتة حاول التوفيق بين المتناقضات وجميع المتعارضات فكانت النتيجة تهافتها داخلياً قبل انحسارها خارجياً. وقد كان المطلوب هو الجمع بين طرفي المعادلة، أي محاولة تحقيق ما يجب أن يكون وذلك مع مراعاة ما هو كائن لا بتجاوزه تجريدياً والقفز من فوقه بـلامبالاة.

من هذه التفصيلات والأمور الجزئية التي أهملتها الايديولوجيا والفكر القومي التقليدي المتهافت مسألة الدولة القطرية العربية ومدى رسوخها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية. لقد أخذت هذه الدولة من كافة اتجاهات الفكر القومي العربي السابق لحزيران على أنها شيء مصيره الزوال ان عاجلاً أو آجلاً وإن الوحدة العربية آتية لا ريب فيها. وقد يكون في مثل هذه الاستنتاجات شيء من الصحة، ولكن الأمور لا تسير بقوى غيبية في هذا المجال إذ لابد من معرفة كيف يكون ذلك عن طريق المعرفة الواعية والمدركة لديناميات الحياة العربية بمختلف صورها والتي عن طريقها يمكن تحقيق مثل هذه الانجازات. أما ترك مثل هذه الاستنتاجات الرغبية لقوى الحتم والغيب في سبيل تحقيقها فإن ذلك سوف يكون بعيد المنال ان لم يكن مستحيلـه. ان «المفهوم القائل بالوحدة كنتيجة حتمية لوجود قومي واحد»، يقول نديم البيطار، «هو مفهوم ميتافيزيقي لا يعرقل فقط الطريق الى هذه الوحدة، بل يقود نهائياً الى تكريس الإقليمية نفسها. الفكر الوحدوي العلمي هو فكر يعي القوى الأساسية الفاعلة في العملية الوحدوية ككل، ويدرسها في مجراها العام»[2].

إن مجرد وجود الدولة القطرية العربية، بل وزيادة رسوخها وبقاءها واستمرارها، إنما هو مؤشر، ومؤشر قوي على اخفاق الفكر القومي (سواء في جانبه العلماني أو في جانبه الديني)، بل إن وجود الدولة القطرية العربية لم يفقد الشرعية مع مرور الوقت (كما كان التفكير القومي الرغبي يرى) ولكنه أخذ يكتسب مزيداً من الشرعية وذلك عن طريق مأسسة مثل هذا الوجود (الجامعة العربية مثلاً) وازدياد تعلق المواطن العربي بولائه القطري قبل ولائه القومي، ولعل ذلك مردّه في المقام الأول الى اخفاق الفكر والايديولوجيا القومية في

---

(١) برهان غليون، بيان من اجل الديمقراطية. (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦)، ص ٤٩.
(٢) نديم البيطار، «الفكر الوحدوي: نقد عام»، الوحدة، العدد السابع، نيسان (ابريل) ١٩٨٥، ص ٧ ـ ١٦.

اعطاء البديل العملي وليس مجرد أحلام زئبقية لا تلبث ان تتسرب وتنقشع عند هبوب الرياح. «يكفي أن نقول الآن»، يقول بهجت قرني، «ان رسوخ الدولة العربية القطرية وأوليتها، يمكن أن يكونا قد حصلا بسبب غياب البديل، اي الفشل حتى الآن في استنباط صيغة عاملة لدولة عربية واحدة وشاملة، إسلامية أو قومية عربية»[1]. بمعنى آخر، فإن الفكر والايديولوجيا القومية اخفقا في التعبير عن ديناميات الواقع العربي بجوانبه المتعددة مما أدى الى أن تلعب عوامل ومتغيرات اخرى الدور الأساسي في تشكيل هذا الواقع، ويتحول الفكر القومي الى دائرة ايديولوجية مغتربة عن ذاتها وواقعها .

نشأة الدولة القطرية العربية: نحو ادراك افضل

من الأمور السائدة في الفكر القومي التقليدي هو النظر إلى الدولة القطرية على أنها ذات منشأ واحد بصفة خاصة وأساسية: الاستعمار. بمعنى آخر فإن الفكر القومي التقليدي كان أحادي التفكير والاتجاه وذلك فيما يختص بمسألة الدولة القطرية. ومن أحادية التفكير تلك كان الشجب المطلق لهذه الدولة، غير الراغب في مجرد التفكير فيها ككيان تاريخي لم يكن نتيجة «المؤامرة» الاستعمارية بقدر ما كان متعدد الأصول وظروف المنشأ. نعم الاستعمار أحد هذه الأصول والظروف ولكنه ليس الأصل الوحيد ولا الظرف الفريد. غير أن أحادية التفكير تلك والتي تميز بها الفكر القومي العربي التقليدي هي علامة مميزة لكل فكر ايديولوجي متعال يحاول تجاوز المكان والزمان والبحث عن علة واحدة لكل ما يدور وتكون المبرر الأوحد لكل ما يجري .

إن نقطة البدء في إنشاء فكر قومي - قد تنبثق عنها ايديولوجيا قومية - ملتصق بالواقع ومرتبط به، دون الغرق فيه، وذلك في سبيل فهمه من أجل تغييره لا مجرد تفسيره، نقطة البدء هذه هي في تغيير «البارادايم Paradigm» الذي من خلاله ننظر إلى الأشياء من حولنا، ومن ضمن هذه الأشياء مسألة الدولة القطرية[2]. إن محاولة فهم وجود هذه الدولة القطرية، وليس شجبه على الاطلاق، هو نقطة البدء في مسيرة الألف ميل. انها موجودة، وتكتسب شرعية أكبر يوماً بعد يوم - شئنا ذلك أم أبينا - ولكنها رغم ذلك مرفوضة، على الأقل من قبل جمهرة مثقفي العرب، «فإن النزوع نحو الوحدة على الصعيد السياسي، قد ظل يحكم الفقه السياسي الإسلامي الذي رفض على الدوام أن يكون خليفة المسلمين أكثر من

(١) بهجت قرني، «وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية»، المستقبل العربي، العدد ١٠٥، تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٨٧، ص ٣١ - ٥١.

(٢) بالإضافة الى ما جاء في الفصل الثاني عن معنى البارادايم فإن توماس كيون يعرّفه بأنه: «مجموعة متداخلة من النظريات والقوانين والوقائع التي تستخدم كمنهج لرؤيانا حول مشكلة معينة أو موضوع معين»، وقد اخترنا أن نعرب المفهوم لا أن نترجمه حيث انني عجزت عن مقابل عربي جيد لهذا المفهوم. انظر: Thomas S. Khun. *The Structner of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago, 1962, 1970), pp.1 - 22.

واحد...»[1]. نحن هنا أمام معضلة أو حتى مفارقة Paradox: هي مقبولة (وهذا هو مضمون الشرعية) وهي مرفوضة، كيف يكون ذلك؟ إن المفارقة تكمن في تلك الفجوة القائمة بين **ما هو كائن** وما **يجب أن يكون**، بين **النخبة** و **القاعدة**. ان فكر **ما يجب أن يكون** وهو فكر النخبة غالباً ما يكون بعيداً كل البعد عن فكر **ما هو كائن** وهو فكر القاعدة أو الجماهير العريضة من الأمة التي، وبفعل أوضاعها الاجتماعية، أبعد ما تكون عن التجريد والتسامي أو التعالي الفكري. وعلى ذلك، فإنه «ليس من المستبعد اذن أن يكون تاريخ الحركة القومية هو تاريخ النخبة العربية الحديثة...»[2] .

إن النظرة العلمية الى نشأة الدولة القطرية تبيّن لنا أن هنالك العديد من الظروف التاريخية التي لعبت دوراً في نشأتها، لم يكن الاستعمار إلا أحدها. ويمكن اجمال هذه الظروف بناء على ثلاثة مصادر أساسية لنشأة الدولة القطرية، هذه المصادر هي: خصوصية قطرية تاريخية، وحركات توحيد قطرية، وأخيراً خلق استعماري كامل. فمصر واليمن مثلاً قطران عربيان تحولا الى دولتين حديثتين (وفق مفهوم الغرب وتعريفه للدولة) لا نتيجة «مؤامرة» استعمارية وإنما بفعل تاريخ قطري خاص بهما منحهما خصائص وصفات تفرقهما بشكل أو بآخر عن بقية الأقطار العربية. بمعنى آخر، فإن بذور الدولة القطرية في مصر واليمن مثلاً نجدها في طيّات تاريخ هذين القطرين في المقام الأول. وهذا لا يعني أن الاستعمار كان عاملاً محايداً في هذا المجال، بل على العكس من ذلك إذ أنه لعب دوراً في تجذير هذه الاقليمية وتلك القطرية وذلك بإضفاء الطابع القانوني ـ الدستوري من خلال مفهوم الدولة ـ الأمة على هذه الأقطار، إلا أن الاستعمار رغم ذلك يبقى عاملاً ثانياً أما العامل الأول فهو التاريخ الخاص بكل قطر بكل ما يحمله من خصوصية وانفرادية. والسعودية وليبيا مثلاً قطران عربيان حققا دولتهما القطرية نتيجة حركة توحيد قطرية داخلية. وعلى العكس من ذلك نجد الدول القطرية في المشرق العربي (العراق، سوريا، لبنان، الأردن) قد خضعت لعملية تفتيت كان للاستعمار الدور الأول فيها. فكل هذه الأقطار تتمتع بخصوصية واحدة تقريباً تجعل منها تاريخياً اقليماً واحداً، الا أن المصلحة الاستعمارية وتنافس بعض قواه مع بعضها الآخر أدى إلى تفتيت هذا الإقليم الى أقطار اكتسبت شرعية الوجود عن طريق اضفاء مفهوم الدولة ـ الأمة عليها، وفق التعريف القانوني ـ الدستوري الحديث للدولة. بمعنى آخر، دان ما فعله الاستعمار الغربي في غزوته الأخيرة هو أنه حول التفتيت ـ الذي كان بمثابة الحالة الزئبقية في التاريخ العربي حتى القرن الثامن عشر الميلادي ـ الى تجزئة، واضفى عليها مظاهر الثبات والتكلس، بما خلقه

---

(١) محمد عابد الجابري، «المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات»، الوحدة، السنة الأولى، العدد السادس، آذار (مارس) ١٩٨٥، ص ٧ ـ ١٤.

(٢) برهان غليون، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

من أطر قانونية ومؤسسية قطرية لهذه الأجزاء...»[1].

أن تصنيف الدول القطرية العربية إلى أصناف ثلاثة بناء على نشأتها التاريخية لا يعني بناء نماذج ـ مثل على النمط الفيبري بقدر ما هو محاولة رسم مخطط بسيط يساعد على الفهم المتوخى. وعلى ذلك فإن هذه الأصناف الثلاثة ليست في معزل بعضها عن بعض بل انها متداخلة بشكل أو بآخر. فمثلاً مصر دولة قطرية كانت خصوصيتها التاريخية هي العامل الأول في قطريتها، إلا أن الاستعمار كان له دور كبير في تثبيت هذه الخصوصية وفق شكل قانوني له شرعية دولية. والسعودية وليبيا مثلاً كانتا نتيجة حركات توحيد قطرية، إلا أن التدخل الاستعماري وفرض مفهوم الدولة ـ الأمة ، بكل ما يتضمنه من أشكال قانونية ودستورية سواء داخلياً او خارجياً، كانا عاملاً في تحجيم أو تقزيم هذه الحركات التوحيديةَ وجعلها دولاً قطرية بشرعية قطرية داخلية تتكرس يوماً بعد يوم وشرعية دولية ضمن النظام العالمي. وبالنسبة لدول المشرق العربي مثلاً، فإنه وبالرغم من أن الاستعمار هو العامل الأول في خلقها، إلا أن هنالك عوامل ذاتية تاريخية ساعدت الاستعمار على عمله هذا. فمنذ بداية العصر العباسي الثاني وحتى انهيار الدولة العثمانية، كانت الرقعة الجغرافية التي تشكل الوطن العربي في حالة تفتت معظم الوقت: نخب حاكمة وسلالات متعددة تبسط سلطاتها على رقع جغرافية من هذا الوطن (يصل هذا النفوذ والسلطان حتى يكاد يشمل كل الوطن العربي، وينكمش حتى يكاد يكون قاصراً على مدينة أو عدة قرى)، والدولة العثمانية بأنظمتها السياسية والاقتصادية ساعدت على التفتت مضموناً رغم أن الشكل وحدوي.

هذا الأرث التاريخي من التفتت استغله الاستعمار وحوّله إلى «تجزئة» ذات شرعية دستورية داخلياً وخارجياً. ففي ظل الدولة العثمانية مثلاً، كانت الأقطار العربية «في درجات تبعية متفاوتة... فالجزائر وطرابلس الغرب وتونس، مثلاً كانت تعتبر ولايات عثمانية ـ ولكنها كانت قد حصلت على استقلالها الفعلي من الباب العالي منذ مستهل القرن السابع عشر... وحتى في سوريا وفلسطين ومصر والعراق... كانت سلطة الباب العالي سلطة اسمية محضة غالباً... وكان لبنان في عهد الحكم العثماني بمثابة إمارة ذات استقلال ذاتي...»[2]. هذا القول لا يقصد به الدفاع عن القطرية أو تبريرها بقدر ما هو فهم الواقع كما هو وذلك في سبيل تغييره لا في سبيل تكريسه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن «النزوع نحو التوحيد والوحدة»، الذي يتحدث عنه محمد عابد الجابري، قد ظل هاجساً دائماً طوال التاريخ العربي الإسلامي رغم التفتت والتمزق[3]. هذه الملاحظة هي التي دفعت القائمين على محور «المجتمع والدولة في الوطن العربي» في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي

---

(١) سعد الدين إبراهيم وآخرون، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٥٢.

(٢) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**. (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص ٨ ـ ٩، ١٤.

(٣) محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص ١٢.

على القول بأن «العمليتين سادتا التاريخ العربي في جدلية مستمرة. وأهم من ذلك (بالنسبة للمستقبل) هو التأكيد على أن عوامل التوحد موجودة بالقوة الكامنة نفسها، التي توجد بها عوامل التفتت والتجزئة الظاهرة في الوقت الحاضر، ومنذ انهيار الدولة العثمانية»[1]. المهم في الموضوع، ان عوامل التفتت والتوحد موجودة وبالقوة نفسها تقريباً، غير أن الاستعمار الغربي الحديث استغل عوامل التفتت، وخاصة في حالة المشرق العربي، وخلق الدول العربية القطرية فيه. ما أردنا قوله هو أنه، وفي حالة المشرق العربي خاصة، رغم أن الاستعمار هو السبب الأول في انشاء الكيان القطري و«مأسسة» هذا الكيان، إلا أن العوامل الذاتية والتاريخية الكامنة كانت خير أساس لتحقيق أهدافه. وعلى ذلك نجد أن الأصول الثلاثة لنشأة الدولة العربية القطرية متداخلة بشكل أو بآخر، غير أن أحد هذه الأصول يكون أوضح من غيره من حالة الى أخرى، وهذا الوضوح هو المبرر للفصل بين الأصول الثلاثة .

في هذا الفصل سوف نناقش ظروف نشأة صنف واحد من أصناف الدولة القطرية في سبيل تبيان كيف تمت عملية الوحدة وكيف نجحت وكيف يمكن الاستفادة من تلك العملية في سبيل الوصول الى وحدة أعظم وأشمل. كما أن بحثنا سوف يكون مقتصراً على ثلاث دول في هذا المجال هي: السعودية، ليبيا، والسودان. ورغم أن تجربتي الإمارات العربية المتحدة وكذلك اليمن الجنوبي (قبل الوحدة) تستحقان شيئاً من الفحص والدرس، إلا أن اقتصارنا على الدول الثلاث انفة الذكر نابع من عدة أسباب موضوعية لعل أهمها ما يلي:

أولاً: تشكل هذه الدول الثلاث مؤسسات أكثر رسوخاً نسبياً من الدولتين أنفتي الذكر. بمعنى آخر، فإنهما، أي هذه الدول الثلاث، وعند قياسها **مؤسسيا** يتبيّن لنا أنها أكثر رسوخاً من غيرها. فبناء على تعريفات صامويل هنتنغتون فإن المؤسسة عبارة عن «الاجراء الذي من خلاله تكتسب المنظمات والإجراءات قيمة واستقراراً. كما أن مستوى المؤسسة في أي نسق سياسي Political system يمكن أن يحدد من خلال مدى تكيف، وتعقد، واستقلال، وتماسك منظماته واجراءاته»[2]. وعلى ذلك فإنه وعند محاولة قياس مدى تأسس أي نسق سياسي فإن هنالك عدة معايير يمكن أخذها في الاعتبار ألا وهي التكيف Adaptability، التعقد Complexity، الاستقلال Autonomy والتماسك Coherence. وكل واحد من هذه المعايير يمكن توظيفه اجرائياً في محاولة القياس باستخدام معايير فرعية أخرى منبثقة عن كل واحد. فالتكيف مثلاً يمكن أن يستنتج من خلال ثلاثة مؤشرات هي العمر الزمني للمؤسسة المراد دراستها، والعمر الجيلي لقيادة المؤسسة وكيفية انتقال السلطة من جيل إلى جيل، وأخيراً التغير الوظيفي بمعنى تغير وظائف ومهمات المؤسسة. والتعقد أو التشعب يمكن أن يقاس بمؤشرات درجة أو مدى تنوع وحدات المؤسسة، وكذلك

---

(١) سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

(٢) Samuel P. Huntington. ***Political Order in Changing Societies*** (New Haven: Yale University press, 1968), p.12.

مدى تنوع وظائف المؤسسة. والاستقلالية يمكن أن تقاس بمؤشرات الميزانية بمعنى هل للمؤسسة ميزانية مستقلة ولها حرية التصرف بها، وكذلك احتلال المناصب أو المواقع في المؤسسة بمعنى مدى استقلالية المؤسسة في تعبئة وتجنيد أعضائها. أما بالنسبة للتماسك فيمكن قياسه عن طريق مؤشرات منها مدى انتماء الأعضاء للمؤسسة، ومدى وجود أجنحة داخل المؤسسة، وأخيراً مدى وجود خلافات داخل المؤسسة بشكل عام[1] .

عند أخذ هذه المعايير والمؤشرات وتطبيقها على الدول القطرية العربية محل البحث نجد أنها تنطبق نسبياً على الدول الثلاث محل بحثنا أكثر من غيرها. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الدول الثلاث متساوية في هذا المجال، ولكنها أقرب الى ذلك، منظوراً اليها كمجموعة، من البقية الاخرى منظوراً اليها أيضاً كمجموعة. فمثلاً عند مقارنة السعودية بدولة الإمارات في هذا المجال نجد أن مسألة التكيف (بمؤشراتها الثلاثة) أكثر انطباقاً في الحالة السعودية منه في الحالة الإماراتية: فالدولة السعودية كمؤسسة ذات مؤسسات فرعية أطول عمراً، وانتقال السلطة من جيل إلى جيل أو من قيادة الى أخرى تم بشكل أكثر انتظاماً (بل انه في حالة الإمارات لم تسنح الفرصة بعد لوجود مثل هذا المؤشر). كما أن الدراسة التاريخية للدولة السعودية تبيّن أن هنالك تغيرات وظيفية قد حصلت في اداء الدولة السعودية ومؤسساتها بينما لم تسنح الفرصة بعد لحصول وبالتالي دراسة مثل هذا التغير في الإمارات. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بقية المعايير والمؤشرات وخاصة فيما يتعلق بمسألة التماسك، إذ أن حداثة دولة الإمارات وثبات قيادتها منذ تكوينها لا يعطي المجال لنمو حسّ بانتماء الأعضاء للمؤسسة الجديدة، كما أن «فسيفسائية» القيادة (وهي تجميع تقليدي للقيادات الفرعية) تجعل من الصعب عدم بروز أجنحة في هذه القيادة ذات ولاءات اقليمية (مثال ذلك جناح ابو ظبي مقابل جناح دبيّ) وحصول خلافات بناء على ذلك. مثل هذه الأمور هي اقل نسبياً وبكثير في الحالة السعودية مما يجعلنا نقول ان السعودية في حالة من «المأسسة» اكثر من الإمارات العربية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عند الحديث عن ليبيا، والسودان مقارنة باليمن الجنوبي، ولا اعتقد أن هنالك مجالاً لعقد مثل هذه المقارنة حيث أن ذلك يستلزم بحثاً مستقلاً بذاته .

ثانياً: تشكل هذه الدول مجتمعة ما يقارب من ٦١ بالمئة من مجمل مساحة الوطن العربي والذي تبلغ مساحته أكثر من اثني عشر مليون كيلومتر مربع، وتبلغ مساحة هذه الدول الثلاث اكثر من سبعة ملايين ونصف المليون كيلومتر مربع[2] .

---

(١) في سبل نظرة اشمل ومناقشة أوسع لهذه الأمور، انظر هنتنغتون، المرجع السابق، ص ١٢ ـ ٢٤، وكذلك كمال المنوفي ـ **نظريات النظم السياسية**. (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٥)، ص ١٧ ـ ١٩.

(٢) هذه الأرقام مستقاة من **الموسوعة السياسية**، بإشراف عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري، والصادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، ١٩٧٤.

ثالثاً: تتماثل هذه الدول الثلاث في بنيتها الاجتماعية (حيث القبيلـة هي الوحـدة الاجتماعية الأساسية) وتشترك في ذلك أيضاً مع الإمارات واليمن الجنوبي والكثيـر من الدول العربية الأخرى، إلا أن ما يفرقها هو امتزاج هذه البنية الاجتماعية ببناء ايديولوجي ذي صبغة دينية وذلك في مرحلة التأسيس. فحركات التوحيد القطرية التي أدت الى نشوء هذه الدول محل الدراسة كانت حركات دينية في الوقت نفسه، ذات انتشار جماهيري واسع واتفاق مع الثقافة السائدة ومعبّرة أيضاً عن مصالح معظم الطبقات والفئات الاجتماعية، بينما نجد أنه في حالة الإمارات واليمن الجنوبي كانت الايديولوجيا اما معدومة (الإمارات) وكان التوحيد عبارة عن اتفاق «نخبوي» بين القيادات القائمة، أو ايديولوجيـا بعيدة عن الثقافة السائدة والحركة الفعلية للمجتمع وبالتالي اصبح مجال انتشارها «نخبوياً» هو الآخر تنطبق عليه مقولة برهان غليون السابق ذكرها[1].

إضافة إلى هذه العوامل، فإن اقتصار البحث على عدد محدود من الدول يجعل من الدراسة اكثر عمقاً وبالتالي أكثر بياناً للعناصر الفاعلة ومن ثم تكون أكثر فائدة في سبيل تحقيق الهدف المنشود. وعلى ذلك فإننا سوف نقوم في القسم الأول بمناقشة هذه العناصر الفاعلة ومحاولة ايجاد صيغة تفسيرية لنشوء الكيانات التوحيـدية القطـرية، وفي القسم الثاني سوف يكون الهدف دراسة أسباب اكتفاء هذه الكيانات على ذاتها وعدم امتدادها لتشمل كافة أرجاء الوطن العربي، أو ما يشابه ذلك على أقل تقدير، وفي النهاية سوف تكون هنالك خاتمة تحاول ايجاز أبرز ما وصـل إليه البحث.

حركات التوحيد القطرية: البحث عن صيغة

عند النظر الى حركات التوحيد القطرية الثلاث التي أدت إلى نشوء السعودية، وليبيا، والسودان كدول حديثة وفق مفهوم الدولة ـ الأمة الغربي ، نجد أن هذه الحركات تميزت بثلاث صفات أو خصائص أساسية هي: ايديولوجيا ذات اتفاق مع الثقافة السائدة ومعبّرة عن الواقع الاجتماعي، وتنظيم فعّال، وأخيراً زعامة واضحة ذات شرعية واسعة. بدراسة هذه الصفات او الخصائص فإنه بالإمكان الوصول الى صيغة تفسيرية تشمل العناصـر الأساسية التي أدت إلى نجاح هذه الحركات في إقامة كيانات توحيدية .

أولاً: الايديولوجيا

ليس الهدف هنا الدخول في متاهات التعريف والغوص خلف المفهوم وأصله ومعناه، إذ أن ذلك سوف يخرجنا عن الغاية المبتغاة. كل ما نستطيع قوله هنا هو أن الايديولوجيا ما هي الا ذلك الاطار الرمزي الذي من خلاله يكون هنالك نوع من الاتصال والتفاهم وبالتالي الاتفاق بين أتباع الايديولوجيا. بمعنى آخر، فإن الايديولوجيا عبارة عن مجموعة من الرموز

---

(١) برهان غليون، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦ و٤٩.

والمفاهيم المجردة التي تساعد أتباعها على تفسير الماضي ورواية الحاضر واستلهام المستقبل. إنها ذلك الوسيط المجرد الذي يصل الفرد بالجماعة التي ينتمي اليها والبيئة التي يعيش فيها. خلاصة، هي ذاك الخيط الذي يربط الذات بالموضوع، والداخل بالخارج، والذهن بالمادة. وفي حالة الحركات السياسية، تكون الايديولوجيا أكثر فعالية في تحقيق أهداف الحركة عندما تتصف بصفات عدة لعل من أهمها:

١ ـ البساطة والعفوية والعمومية في المبادىء. فكلما كانت مبادىء الايديولوجيا أكثر بساطة وعفوية وعمومية وأقل تعقيداً، كلما حققت انتشاراً أكبر وذلك نتيجة البساطة التي تجعلها في متناول كافة المدارك وكذلك نتيجة العمومية التي تجعل كل انسان يجد فيها شيئاً يحقق ما يريد. من أمثلة ذلك ما لاحظه احد الباحثين من أن شعار لينين في أوائل الثورة البلشفية والذي يمكن إيجازه بكلمات «الأرض، السلام، والخبز» «كان دعوة بارعة لدعم الثورة من الفلاحين المضطهدين، والجنود الذين سئموا الحرب، والعمال الجائعين وعائلاتهم»[1]. بمعنى آخر، فإن البلاشفة لم يطرحوا شعارات تتضمن تجريدات الفكر الماركسي، بل نحوا في المجال العملي نحواً بسيطاً عاماً وعفوياً، كان كفيلاً بتعبئة كافة طبقات وفئات المجتمع حول حركتهم. أما المسائل الأكثر تجريداً في الأيديولوجيا المطروحة فإنها تترك للنخبة القائدة (الزعامة) وذلك لاستخدامها في اعطاء تفسيرات للأحداث تكون في متناول القاعدة. وبذلك تلتحم النخبة والقاعدة رمزياً (اتفاق رمزي) مما يؤدي الى تدعيم الحركة وزيادة فاعليتها .

٢ ـ الاتفاق النسبي مع الثقافة السائدة. وهنا ايضاً نحن لا نناقش الثقافة بشكلها العام، فذلك شيء اختلف في تعريفه وتفسيره علماء المجتمع، ولكن يهمنا جزء فرعي منها ألا وهو الثقافة السياسية. يعرف لوشيان پاي الثقافة السياسية بأنها «مجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنى للعملية السياسية، وتقدم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي»[2]. ويعرفها سيدني فرما بأنها «المعتقدات الواقعية والرموز التعبيرية والقيم التي تحدد الوضع الذي يحدث التصرف السياسي في اطاره»[3]. والثقافة السياسية لمجتمع ما إنما تعكس تاريخ ذلك المجتمع وخبرات أفراده وطبقاته وفئاته السياسية عبر الزمان. وعلى ذلك فكلما كانت الايديولوجيا السياسية المطروحة أكثر قرباً من الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما، كلما كانت هذه الأيديولوجيا أقرب إلى الانتشار وبالتالي الفاعلية. وقولنا هذا لا يعني بالطبع القبول المطلق لكل مقولات الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما، إذ أن ذلك قد يقود الى شيء شبيه بسياسة «الوضع الراهن» Status Quo، والايديولوجيا تحتوي على عناصر تتجاوز حالة

---

(١) توماس هـ. جرين. **الحركات الثورية المقارنة: بحث عن النظرية والعدالة**. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٩٨.

(٢) ذكره كمال المنوفي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

الوضع الراهن أو حالة «ما هو كائن» إذ كان لها أن تغير. غير أن عدم القول بالقبول المطلق لا يعني أيضاً الرفض المطلق، فكلا الموقفين خاطيء من الناحية العملية: الأول يقود الى الوقوع في أسر مقولة «الوضع الراهن» والثاني يقود الى اغتراب الايديولوجيا عن ذاتها ومحيطها(١). ولعل أحد أسباب إخفاق حركة القومية العربية السابقة هو أنها كانت، وبشكل كبير، تنتمي الى الموقف الثاني حيث الاغتراب والانعزال عن روح المجتمع .

٣ ـ الاتفاق مع مصالح الجماعات المكونة للمجتمع. يقول باحث عربي «ان بذور الأمة جماعات تجمع بينها مصالح تقتضي تحالفها. تتكون هذه المصالح من أمور مادية وتطورات وعقائد وطرق عيش ومزيج من كل ذلك. ان ما يؤمن استمرارية هذه الجماعات وتماسكها هو متانة هذه المصالح» (٢). بمعنى آخر، فإن على الايديولوجيا أن تكون ذات مضمون تجد فيه مختلف طبقات وفئات المجتمع الرئيسية مايعكس أهدافها ويعبر عن آمالها ويحقق مصالحها. وليس معنى هذا القول أن تكون الايديولوجيا توفيقية أو تلفيقية، بل على العكس من ذلك، أن تكون ذات صبغة تعبر عن مجمل الأمة والتي ما هي بدورها إلا مجموعة من الجماعات الاجتماعية التي تسعى نحو أهدافها ومصالحها في إطار الجماعة الأكبر ألا وهي الأمة. وفي هذا المجال، يقول باحث في الحركات الثورية ان «الايديولوجية المستندة على الهوية او الذات القومية هي الوسيلة الرمزية الاكثر فعالية في تعبئة الدعم الثوري. فالقومية أو الوطنية هي وحدها القادرة على اختراق كافة طبقات المجتمع. فهي القادرة على توحيد الشباب والشيوخ، الذكر والأنثى، الفلاح ومالك الأرض، الصناعي والعامل، رجل الأعمال والمثقف، المتدينين وغير المؤمنين، الغني والفقير، وأخيراً سكان القرى وسكان المدن» (٣). بمعنى آخر، كلما كانت الايديولوجيا ذات مضمون قومي أشمل (يتجاوز ويشمل الجماعات الفرعية) كلما كانت أقدر على التعبئة وأكثر قبولاً وبالتالي أقدر على تحقيق الأهداف. وقولنا هذا يشكل نقداً مباشراً للايديولوجيا الكلاسيكية الماركسية (وليس علم الاجتماع الماركسي) التي من نقاط ضعفها التركيز على جماعة اجتماعية فرعية على حساب بقية الجماعات، مما أدى الى فشلها في تحقيق أهدافها في كثير من الأماكن. أما الحركات الشيوعية الناجحة فقد تجاوزت المقولات الكلاسيكية للايديولوجيا الماركسية وكانت أكثر قرباً للطرح الذي نتبناه وخير مثال على ذلك «قومنة» الايديولوجيا الشيوعية في الصين وفيتنام وكوبا، وتجاوز اللينينية لمقولة الطبقة الواحدة في العمل .

عندما ننظر الى خصائص الايديولوجيا الناجحة هذه، نجد أنها تكاد تتوفر بشكل كامل في ايديولوجيات حركات التوحيد القطرية في كل من ليبيا والسعودية والسودان. إذ يتفق الباحثون على أن الايديولوجيات الثلاث: السنوسية في ليبيا، والوهابية في السعودية،

---

(١) انظر في هذا المجال الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) انطوان نصري مسرّه، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

(٣) توماس جرين، مرجع سبق ذكره، ص ٩٩.

والمهدية في السودان، هي العامل الأول اما في تحقيق وحدة الأقطار التي كانت تعمل فيها أو، على الأقل، في الحفاظ على الوحدة القائمة وترسيخها أكثر. ففي حالة الوهابية فإنها لعبت «دوراً أساسياً في تحطيم الحواجز والعوائق التي كانت تقف في سبيل بناء دولة ذات سلطة مركزية موحدة وسيادة شاملة»(١). وفي حالة السنوسية فإنها في النهاية استطاعت توحيد أقاليم ليبيا الثلاثة (برقة، وطرابلس، وفزان) في ظل الزعامة السنوسية، وذلك كما أعلن المؤتمر الوطني في طرابلس في آب (أغسطس) عام ١٩٤٩(٢). وفي حالة المهدية، فقد كان السودان منذ أمد بعيد لا يجد الأسس القوية للوحدة، «ولم يحدث في كل عصور تاريخ السودان ان توحدت البلاد بأسرها تحت زعامة وطنية كما حدث في عهد المهدي، فهو الذي أعطى البلاد وحدة دينية، ووطنية، وأزال الفوارق الطائفية الدينية، والنعرة القبلية»(٣).

عند النظر إلى مقولات هذه الايديولوجيات نجد أنها تتميز ببساطة وعمومية كبيرة بحيث تصبح شعاراتها في متناول القاعدة العريضة من كافة فئات وطبقات المجتمع. نستطيع أن نلخص مقولات الايديولوجيات الثلاث كالتالي(٤):

١ ـ العودة بالإسلام الى نقائه الأول، واعتبار القرآن والسنة مصدري التشريع .

٢ ـ التوحيد في أقصى درجاته، وقد ركزت الوهابية بشكل خاص على هذا المبدأ .

٣ ـ فتح باب الاجتهاد .

٤ ـ حصر الخلافة في قريش .

عند النظر الى هذه المبادىء فإننا نتبيّن فيها شعارات غاية في البساطة وغاية في العمومية تجعلها من ناحية قريبة لمدارك وأذهان القاعدة العريضة من المجتمع ومن ناحية أخرى، غاية في التعميم لدرجة أن كل فئة اجتماعية تستطيع أن تفسر هذه المبادىء تفسيراً يتواءم مع أهدافها وتطلعاتها، وهذا ما سنناقشه لاحقاً. ورغم بساطة هذه المبادىء، ولعله بسبب هذه البساطة، لعبت هذه المبادىء دوراً سياسياً وتاريخياً كبيراً. فمثلاً العودة بالإسلام الى نقائه الأول وحصر الخلافة في قريش قد تستخدم كشعارات ومبادىء يكون الهدف منها سحب بساط الشرعية من تحت السلطة القائمة، أي سلطة قائمة، أو منح الشرعية لأي سلطة قائمة (يعتمد ذلك على هدف الحركة السياسية في المقام الأول). فمسألة أي إسلام هو الأنقى، وأي طريق هو الأصح في سبيل العودة الى الإسلام مسألة غاية في العمومية خاضعة لمختلف التفسيرات ومختلف التأويلات الأمر الذي يجعلها في

---

(١) انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) زاهية قدورة. **تاريخ العرب الحديث**. (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٤٤.

(٣) ضرار صالح ضرار. **تاريخ السودان الحديث**. (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٨) ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) في سبيل دراسة فكرية مبسطة لهذه المذاهب ـ الايديولوجيات، انظر: علي المحافظة. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩١٤** (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، وكذلك محمد عمارة. **تيارات الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣) .

حالة من الإبهام كفيلة بتعبئة قطاعات كبيرة من المجتمع حولها، ترى في هذا الشعار وهذا المبدأ (كل بحسب تأويله) خير ما يعبّر عن آمالها وتطلعاتهـا. والشيء نفسه يمكن أن يقـال عن بقية المبادىء والشعارات التي تتصف بالصفات ذاتها.

ولعل أحد أسباب النجاح الجماهيري لايديولوجيات ما يسمى «بالصحوة الإسلامية» المعاصرة هو هذا السبب. فشعارات هذه الايديولوجيات غاية في البساطة والعمـومية لا تتجاوز مسألة العودة الى الإسلام وتطبيق الشريعـة. أما كيف يكـون ذلك ومـا هي البرامـج المطروحة لأجل ذلك، فهذه مسألة متروكة لأنها لو أثيرت لفجرت هذه الايديولوجيات من أساسها[1] .

من ناحية أخـرى، نجد أن هـذه المذاهب ـ الايـديولـوجيات الثـلاث: (الوهـابية، والسنوسية، والمهدية) كانت ذات اتفاق مبدئي مع الثقافة العربية الإسلامية السائدة بشكل عام والثقافة السياسية السائدة بشكل خاص. فمن المعلوم أن هذه المذاهب ذات اتجاه إسلامي غالب بل وكامل ـ وكيف لا وأحد مبررات نشوئها هو كونها حركات تجديد في الفكر والممارسة الإسلامية ـ كما أن الثقافة السياسية السائدة ومصادر القيم في المجتمعات العربية تكاد كلها تتركز على مصدر رئيسي وأساسي هو الإسلام (سواء النخب او القاعدة بشكل عام). بمعنى آخر، فإن البنية الثقافية للمجتمعات العربية هي بنية إسلامية بشكل عام (سواء نظر الى هذه البنية نظرة تجريدية بحتة أو في إطار تاريخي معين)، ولعل محمد عابد الجابري يلخص لنا هذه الحقيقة المبدئية النسبية حين يقارن بين الشافعي وديكارت ودور كل منهما في تشكيل العقل الذي ينتمي اليه حيث يقول: «ان القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعـد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفـرنسي خاصـة والعقلانيـة الأوروبية الـحديثة عامة»[2]. وبطبيعة الحال فإن مهمة هذا البحث ليس نقد **الابستمولوجيا** العربية الإسلامية بقدر ما هو إدراكها، وذلك في سبيل فهم **الايديولوجيا** المنبثقة عنها في سبيـل تفسير أحداث تجري على الساحة العربية. نقول ان الثقافة العربية السائدة (سواء تلك الثقافة الشعبية أو ثقافة النخب التقليدية بنظمها المعرفية الثلاثة، كما عبّر عنها الجابري: البيان، والعرفان، والبرهان)[3]. هي ثقافة إسلامية المحتوى (مع اختلاف التأويلات والتفسيرات)، وذلـك دون اغفال العـوامل الأخـرى من اجتمـاعيـة وثقـافيـة استـوعبتهـا هـذه الثقـافـة تاريخياً وصبغتها بصبغتها العامة. وعلى ذلك فإن ثقافة العرب السياسيـة هي ذات قيم تصب بشكل أو بآخر في المضمون الإسلامي باختـلاف تشعباتـه وتغيراتـه التاريخيـة

---

(١) لمناقشة رائعة لهذه النقطة، انظر: فرج فوده، **الحقيقة الغائبة**. (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨).

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٠٠.

(٣) المصدر السابق، بشكل عام.

وتحـولاتـه الاجتمـاعيـة. فـإذا مـا جـاءت ايديولوجيا سياسية وانبثقت عن المنابع المعرفية (الابستمولوجية) السائدة نفسها، وصبت في محيط ثقافي هو الآخر منبثق عن تلك المنابع المعرفية، فإن ذلك يعني بـالضرورة نـوعاً من **الاتفـاق الرمـزي** بين مختلف الوحـدات الاجتماعية، وبالتالي للأيديولوجيا الانتشار والحماس وبالتالي النجاح. ويتبين لنا ذلك من ناحية واقعية تاريخية من خلال الخلاصة التي خرج بها أحد دارسي **المهدية** في السودان حيث يقول، واصفاً المهدي وحركته، «ومن الواضح أن قائد الثورة كان رجلاً دينياً وهب نفسه لنصرة الدين وتعاليمه، وكان ظهوره في وقت نشطت فيه الطرق الصوفية في البلاد، وتعددت فيه المدارس القرآنية والدينية في بلد كان يؤمن بأن سلطان الدين يعلو فوق كل شيء»[1]. بل وأكثر من ذلك، فقد أدت الظروف الاجتماعيـة والسياسيـة المتدهـورة في السودان، وامتزاجها بفكرة شعبية ذات جذور ثقافية اسـلامية هي فكـرة «المخلص» أو «المهدي»، الى تمهيد الطريق لظهور مهدي السودان والمهدية كحركة ثورية ومذهب ديني وأيديولوجيا سياسية. بل ان المؤرخ يوسف ميخائيل في كتابه **غوردون والسودان** يقول ان «الصبيان في مدينة الأبيض ـ قبل ظهور مهدي السودان ـ كانوا يجعلون في ألعابهم صفـاً لأنصار المهدي وصفاً آخر لأعدائه، ثم يديرون بين الفريقين الصراع»[2].

وعلى ذلك، فإن نجاح الثورة المهدية يمكن أن يعزى، وبشكل كبيـر، الى تضافـر الظرف الاجتماعي المناسب ـ وهذا ما سنناقشه لاحقاً بشيء من التفصيل ـ والايديولوجيا السياسية المتوافقة نسبياً مع «الحس العام» والثقافة السياسية السائـدة. ولعل الحـزب الشيوعي السوداني كان واعياً لهذه المسألة حيث كان مسايراً للمشاعر الدينية والثقافية السائدة، بل كان يفتتح الكثير من مؤتمراته وندواته بآيات من القرآن الكريم، كما كان كثير من أعضائه يؤمون المصلين في المساجد[3]. ولعله، ولهذا السبب، كان الحزب الشيوعي السوداني اكثر الأحزاب الشيوعية العربية نجاحاً وانتشاراً.

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن **الوهابية** في نجد حيث أنها لم تكن ايـديولـوجيا سياسية فقط، ولكنها كانت نابعة من الثقافة المحلية السائدة ذاتها. فالوهابية عبارة عن حركة إسلامية في المقام الأول لا تسعى الى تدمير الثقافة المحلية السائدة كلياً، ولا الى تدمير نظام القيم السائدة بشكل كامل، بل... تسعى الى تطهير هذه الثقافة ونظام القيم هذا ـ القائم جزئياً على الإسلام ـ مما علق بهما من شوائب، وذلك وفق قناعات الحركة ذاتها والايديولوجية نفسها»[4]. ويمكن أن نكرر القول ذاته بالنسبة **للسنوسية**، حيث انها كانت،

---

(١) ضرار صالح ضرار، مرجع سبق ذكره، ص ١١٩.

(٢) ذكر ذلك محمد عمارة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧٣.

(٣) انظر عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **موسوعة السياسة، الجزء الثاني**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، مادة: الحزب الشيوعي السوداني.

(٤) انظر الفصل الخامس.

وإلى حد بعيد، صدى للوهابية في ليبيا والمغرب العربي، وذلك فيما يتعلق بالجانب السياسي ـ العملي في المقام الأول[1]. ولقد خلصت الدراسة التي قام بها «مركز دراسات الوحدة العربية»، ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، الى الوصول الى نفس النتيجة تقريباً وذلك ضمناً وليس صراحة. فتحت عنوان فرعي في هذه الدراسة هو «جدلية التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى» خلصت الدراسة إلى أن هناك **موحدات حضارية كبرى** يخضع لها الوطن العربي، منذ الفتح الإسلامي، هي: الإسلام، واللغة العربية، ونمط الحياة، والارث التاريخي المشترك. هذه الموحدات اختصرناها في هذا البحث بالقول بأنها تشكل **ثقافة** سائدة واحدة يشكل الإسلام فيها العامل المحوري. وتواصل الدراسة القول بأنه «وحيثما وجدت دعوة أو رسالة أو زعيم استطاع أن يثير هذه الموحدات الحضارية، فإن المنطقة كلها كانت تستجيب له، وكانت عوامل التوحد السياسي تتعاظم...»[2]. وهذا الكلام ينطبق بدرجة أو بأخرى، وبشكل نسبي أكبر، على حركات التوحيد القطرية الثلاث وايديولوجياتها التي هي مثار البحث في هذا الفصل .

إن هذه المسألة ـ مسألة مسايرة الثقافة السائدة للوصول الى أكبر قطاع اجتماعي ممكن ـ هي مسألة محورية في عملية بناء ايديولوجيا عربية فاعلة. ولعل اخفاق ايديولوجيات اليمين واليسار في الماضي، والتي كانت ترفض هذه الثقافة رفضاً مطلقاً، مردّه إلى هذه الحقيقة البسيطة: البعد عن روح المجتمع الفعلية وعدم حتى محاولة فهم تلك الروح. ولأجل ذلك، فإن «الموقف الشعبي العام»، يقول برهان غليون، «بقي طوال الفترة الماضية، منيعاً على ما يمكن أن يسمى بفلسفة التحرر العربي أو على الجانب الايديولوجي فيها... وهكذا بقي الشعب مخلصاً لوحدة الجماعة... كما بقي حريصاً على التمسك بالتراث بمعزل عن التفسيرات المختلفة التي كانت تعطى له بقصد تجديده أو تأصيله»[3]. وهذا بالضبط ما نجحت فيه الحركات السلفية ـ سواء اتفقنا مع منطلقاتها او لم نتفق ـ ومن ضمنها الوهابية والسنوسية والمهدية : الانطلاق من الروح الفعلية للمجتمع واستغلال التعبئة الاجتماعية التي توفرها هذه الروح لتحقيق الأهداف والوصول الى الغايات المراد تحقيقها .

أخيراً، فإننا نجد أن هذه الايديولوجيات ـ المذاهب الثلاثة كانت ذات مضمون اجتماعي وسياسي يعبّر عن القطاعات الأساسية والرئيسية في المجتمع من حيث مصالحها وأهدافها وتطلعاتها، ويتوافق مع أساليب انتاجها، وهذا ما عبّرنا عنه سابقاً بالظرف الاجتماعي المناسب. ولعل هذه الصفة او الخاصّية في الايديولوجيا الناجحة هي التي تبرز «خصوصية» كل تجربة وتفرقها عن الأخرى، حيث أن هذه الصفة مرتبطة كل الارتباط

---

(١) علي المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ ـ ٦١.

(٢) سعد الدين ابراهيم وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤.

(٣) برهان غليون، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩.

بالظروف المحلية لكل مجتمع على حدة. فالصفتان الأوليان (البساطة والعمومية، والتوافق مع الثقافة السائدة) تتوافران في كل الايديولوجيات الناجحة في الوطن العربي، أما هذه الصفة فإنها تعكس وتتضمن خصوصية كل مجتمع على حدة وذلك في مرحلة تاريخية معينة. فلو أخذنا **الوهابية** في الجزيرة العربية (منطقة نجد بصفة خاصة) فإننا نجد بالإضافة إلى صبغتها الدينية أنها كانت خير معبّر عن مصالح وتطلعات الفئات والقطاعات الرئيسية في المجتمع خلال المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها. فمن المعلوم أنه خلال تلك المرحلة، كانت منطقة نجد بشكل خاص (مهد الدعوة والحركة) تنقسم اجتماعياً الى حضر وبدو (رغم أن الطرفين كانا يعتبران نفسيهما منتمين إلى أصول قبلية معينة وذلك كمصدر للذاتية ومدعاة للفخر)، وكان الحضر يمارسون نشاطاً اقتصادياً أساسياً هو عبارة عن التجارة في المدن والزراعة في القرى والواحات، والبدو يمارسون نشاطاً اقتصادياً عبارة عن تربية الماشية في الأحوال الطبيعية الجيدة، وغزو بعضهم البعض والحضر في الأوقات الأخرى، وسياسياً كانت المنطقة تنقسم إلى إمارات ومشيخات عدة قائمة على «علاقات وأسس قبلية تعكس علاقات الخضوع والسيطرة بين الحضر والحضر، الحضر والبدو، والبدو والبدو. فقد كانت الإمارة أو المشيخة بشكل أساسي انعكاساً لعلاقات التحالف بين القبائل ومختلف الفئات الاجتماعية، سواء أكان ذلك بدواً أم حضراً.فقد كان رئيس المشيخة هو رئيس القبيلة أو الفئة الاجتماعية الأقوى»[١]. بمعنى آخر، فقد كان نمط حياة الحضر يستلزم الاستقرار والهدوء الاجتماعي، وكان ذلك يشكل تناقضاً واضحاً مع الوضع الاجتماعي والسياسي السائد حيث عدم الاستقرار في العلاقات مع البدو وغزواتهم المتكررة التي كانت تشكل عائقاً أساسياً أمام ازدهار النشاط الاقتصادي للحضر، وكذلك فإن تعدد الإمارات والمشيخات والعلاقات العدائية، أو اللامستقرة على الأقل، بينها يشكل هو الآخر عائقاً أمام نشاط الحضر الاقتصادي. لذلك، ومن منطلق أسلوب المعاش او الانتاج لدى الحضر، كانت أهدافهم الاساسية تتلخص في ضرورة الاستقرار السياسي والاجتماعي بما يتضمّنه ذلك من التحكم في سلوك البدو ودفعهم الى الاستقرار، وكذلك ضرورة القضاء على ـ أو على الأقل تحجيم ـ العلاقات العدائية بين المشيخات والإمارات. هذه الأمور والظروف تضافرت لتنتج الدولة السعودية الحديثة ذات السلطة المركزية. وعند دراسة صيرورة هذه الدولة تاريخياً، نجد أن الدعوة (الايديولوجيا) الوهابية لعبت دوراً محورياً في تبني أهداف وتطلعات الفئات الاجتماعية الرئيسية التي لها مصلحة في قيام نظام الدولة المركزية الحديثة، بمعنى أن هذه الايديولوجيا قدمت الفكر المناسب في الوقت المناسب. فعند النظر الى المبادىء الفكرية لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، نجد أن هنالك مبدأين أساسيين كانا خير معبّر عن تطلعات الحضر الاجتماعية والسياسية هما الوحدانية والمساواة. بالنسبة للوحدانية فإن مضمونها العقيدي (وهو نفي الألوهية عما عدا

---

(١) كما فصلنا في الفصل الخامس.

الله) انعكس سياسياً بالتأكيد على ضرورة وحدة الجماعة في ظل سلطة موحدة. وهذا التأكيد ليس قاصراً على الوهابية بقدر ما هو شامل للفكر السلفي بصفة عامة وفكر ابن تيمية ومقلديه بشكل خاص. وفي هذا المجال، يقول احد الباحثين في شؤون الجزيرة العربية أن «وحدة الجماعة كانت ذات أهمية قصوى حتى لو كانت تعني تقديم فروض الطاعة لإمام جائر بل أن الوهابيين كانوا يؤمنون بأنه لا يمكن حتى قيام جماعة بدون إمام»[١].

وبالنسبة لمبدأ المساواة فقد كان يقضي بأن «عضوية الفرد في الأمة (الجماعة الإسلامية) يجب أن تكون ذات أولوية على جميع الروابط الاجتماعية الأخرى، وأن أعضاء الأمة بالتالي متساوون: بناء على هذا الفهم، فإن أعضاء الجماعة (الأمة) يعتبرون متساويين أمام الله وشريعته»[٢]. وبناء على هذا فإن الروابط القبلية ونحوها من الروابط الفرعية تنحل لتحل محلها روابط أشمل في إطار من وحدة السلطة، التي تمثل الشريعة. وبذلك، تتضافر الايديولوجيا والظرف الاجتماعي المناسب لنشوء حركة سياسية تحقق الأهداف في ظل شرعية اجتماعية وسياسية معينة، وقد حصل ذلك حيث كانت النتيجة نشوء الدولة السعودية الحديثة والتي تعتبر الطور الثالث في سلسلة من الأطوار التاريخية التي مرّت بها هذه البلاد.

هذا من ناحية الحضر، فماذا بشأن البدو؟. فإذا كانت الايديولوجيا (الدعوة) الوهابية قد تضمنت فكرياً أهداف وتطلعات الحاضرة في إطار تجريدي معين، وبذلك لم تجد الحركة السياسية التي تتبنى هذه الايديولوجيا أي عائق في تعبئة الفئات الحضرية، فأي شيء يجد فيها البدو يغريهم بالإيمان بها والانخراط في صفوف الحركة السياسية؟ هنا تبرز أهمية كون هذه الايديولوجيا ذات اتفاق مع الثقافة السائدة. فهي دعوة إسلامية في المقام الأول، والبدو دينياً مسلمون ويشكل الإسلام جزءاً كبيراً من ثقافتهم بالإضافة إلى الأعراف القبلية. هذا من ناحية الأيديولوجيا، ومن ناحية الحركة السياسية فإنها، وفي مرحلة تأسيس الدولة، تعني المعارك والحروب ومن ثم الغنائم وبذلك فإنها، أي الحركة، تتوافق في سلوكها مع أسلوب المعاش او الانتاج البدوي وبذلك فإنها تشكل مصدر رزق شبه منتظم. هذان العنصران: الاتفاق مع الثقافة السائدة بالنسبة للأيديولوجيا، ومع أسلوب المعاش بالنسبة للحركة في فترة تأسيس الدولة، كانا هما المرتكز الذي على أساسه تمت تعبئة البادية وبالتالي نجاح الايديولوجيا والحركة السياسية في تحقيق أهدافها عن طريق تمثيلها لأكبر قطاع ممكن من الفئات الاجتماعية المتعددة.

---

(١) Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity* (London: Croom Helm, 1981), p.104.

(٢) انظر الفصل الخامس.

وإذا نظرنا إلى **المهدية**، فإننا نجد أنها كانت التعبير الايديولوجي للظروف الاجتماعية والاقتصادية المتفجّرة في السودان في المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها. فبعد الحاق السودان بمصر (١٨٢٠ ـ ١٨٢٢) في عهد محمد علي الكبير، وبعد سقوط مصر في براثن النفوذ الغربي منذ اتفاقية لندن سنة ١٨٤٠، زادت سطوة الاستعمار الغربي (وخاصة الانجليزي) في السودان مما أدى إلى محاولة امتصاص موارد السودان المالية وتوجيه كافة الأنشطة الاقتصادية بما يكفل مصلحة الاستعمار والمستعمرين، مما أدى إلى زيادة السخط الشعبي الذي أدى بدوره إلى قيام العديد من الثورات المحلية والإقليمية وصلت ذروتها في الثورة المهدية الشاملة التي كانت خير تعبير ايديولوجي لهذا السخط ذي الجذور الاجتماعية والاقتصادية وذلك في مجتمع لا يعلو فوق سلطان الدين فيه أي سلطان، كما سبق وأن بينّا. ومن الأمور التي عجلت في السخط الشعبي والاستياء العام، وبالتالي أدت الى الثورة، يمكن ذكر الزيادة الرهيبة في الضرائب، والإلغاء المفاجيء لتجارة الرقيق، وإلحاق تجارة العاج الأبيض بالحكومة الاستعمارية وجعلها حكراً عليها[1] .

فبالنسبة لمسألة الضرائب، كان فرضها بشكل مجحف وطريقة تحصيلها بشكل فيه اهدار للكرامة الإنسانية من أهم الأسباب التي دفعت عامة الشعب والقطاع الأعرض منه إلى الثورة. وقد كان السودانيون يسمون هذه الضرائب بـ «الجزية» وكان رفض هذه الضرائب ومشروعيتها أحد الأشياء التي شجبها المهدي في دعوته وثورته فيما بعد. بل أنه، وقبل أن يعلن مهديته، رفض أن يتناول طعاماً قدمه له أستاذه، الشيخ محمد الخير، بحجة أن هذا الطعام اشتراه الشيخ من مرتبه الذي يتقاضاه من الحكومة، وأن المورد المالي للحكومة هو الضرائب التي تجمعها من المسلمين بغير وجه حق شرعي[2]. وهنا تضافرت الواقعة المادية (فرض الضريبة) مع الموقف الايديولوجي .(كون هذه الضريبة مفروضة من غير المسلمين بما يخالف مبادىء الإسلام) لينتجا شعوراً بالحيف والظلم والوعي بذلك لدى أكبر قطاع اجتماعي لتكون النتيجة ثورة شاملة .

وبالنسبة للالغاء المفاجيء لتجارة الرقيق وامتلاكه، فقد كانت سياسة غوردون التعسفية في هذا المجال، ومحاربة فئة اجتماعية معينة في أسلوب معاشها دون ايجاد البديل ـ بل الغاء البدائل ـ هو الذي اثار ذلك القطاع من السودانيين ودفعهم الى الالتحام مع بقية قطاعات المجتمع في الثورة. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى، فإن الرقيق المملوك نفسه في البيوت قد رفض مسألة «التحرير» من الرق حيث لا سبيل آخر للعيش، وبالتالي فإن سياسة غوردون في هذا المجال كانت قد مست مختلف قطاعات المجتمع السوداني. بالطبع فإن كلامنا هذا لا يعني الدفاع عن الرق بقدر ما يعني ضرورة أخذ الأمور في سياقها

---

(١) ضرار صالح ضرار، مرجع سابق، ص ١٠٠ ـ ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠.

التاريخي، وفي ذلك السياق كان الالغاء المفاجيء لتجارة الرقيق وامتلاكه (دون عـوض) يعني محاربة قطاعات كبيرة في أسلوب معاشها. وقد وجدت هذه القطاعات في الايديولوجيا (الدعوة) المهدية تمثيلاً نسبياً لها (ليس بنفس القدر الذي وجده القطـاع الاعـرض في مسألة الضرائب) حيث أنه، ومبدئياً، فإن الإسلام لا يحرّم امتلاك الرقيق، وعلى ذلك فإن اجراءات غوردون التعسفية تفقد شرعيتها بمقتضى ذلك. صحيح أن المهدي ما كان يحبّذ امتلاك الرقيق، ولكنه أيضاً كان لا يحبّذ الثراء بمختلف أنواعه، ولكنه لا يحرّم ذلك وبالتالي فإن مسألة التخلي عن الثروة (بما فيها الرقيق) تصبح مسـألة ذاتية شخصية وليست مفروضة من الخارج بالقوة، كما في حالة سياسة غـوردون في هذا المجـال. ومن هذا المنطلق، كانت المهدية ايضاً تشكل تمثيلاً ايديولوجياً لهـذا القطاع من المجتمـع الذي يتعامل بالرقيق ومعه .

وكذلك فإن غوردون جعل تجارة العاج الأبيض احتكاراً حكومياً ممـا سدّ المنـافذ الاقتصاديـة التي كان من الممكن أن تحل محل تجارة الرقيق بالنسبة للأفـراد، كما أن الحكومة قامت بفرض ضرائب جديدة أسميت «الويبر كو» على المـلاحين العاملين على السفن التجارية في نهر النيل. وبذلك بدا أن سياسة غوردون كانت تتجه بالبلاد الى عتبة الانهيار الاقتصادي وبالمواطنين بالتالي الى عتبة الاملاق والإحساس أكثر وأكثر بالحيف والظلم وأنهم منبوذون في بلادهم حيث الأجانب هم الأسياد. وعلى ذلك، «أصبحت المشاعر القومية والدينية منصهرة ممزوجة لا يمكن التفريق بينها ...»[1].

وإذا نظرنا إلى السنوسية فإننا نجد أنها كانت، وفي المقام الأول، ردّة فعل قومية تجاه الاستعمار الغربي وكذلك السلطة العثمانية الواهية والحاكمة باسم الإسلام. صحيح أن الوهابية والمهديـة كان لهمـا ايضاً مضمـون قومي رافض لـلاستعمار الغـربي والسلطة العثمانية، تارة بشكل مستتر تحت اسم محاربة الكفر والكفرة (كما في حالة الوهابية)، وتارة بشكل سافر تحت اسم محاربة الأجانب وضرورة أن يكون الخليفة قرشي السلالة (كما في حالة المهدية)، إلا أن ما يفرق السنوسية عن شقيقتيها هو أنها كانت حركة قومية كاملة، بمضمون ايديولوجي إسلامي، هدفها الأول والأخير مقارعة الاستعمار الغربي والسلطـة العثمانية عن طريق بناء مجتمع جديد قائم على أسس فكرية أصيلة وراسخة، قادر على تجنب آثار الغزو الأجنبي سواء تلك الآثار الاقتصادية المباشرة أو تلك الآثار الثقافية بعيدة المدى. ومن هنا كانت نشأة فكرة «المرابطة» وترجمتها الاجتماعية «الزاوية» السنوسيـة التي كانت نواة المجتمع الجديد ومثاله، والتي كانت عبارة عن معسكر للفرسان، ووحدة انتاج اقتصادية ذات اكتفاء ذاتي، ومدرسة ايديولوجية لتلقي مبادىء الحركة والمجتمع[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٢) في سبيل دراسة موجزة للحركة السنوسية، انظر: محمد عمارة، وعلي المحافظة.

ولعل من أهم منجزات الحركة (الايديولوجيا) السنوسية هو أنها جمعت القبائل الليبية خاصة والليبيين عامة في كيان اجتماعي وسياسي أشمل من الكيانات الفرعية ألا وهـو مفهوم «الأمة» وفق التعريف الإسلامي الأمر الذي انعكس جزئياً على خلق وعي قطـري وحدوي بين أبناء الأقـاليم الثلاثة التي تشكـل ليبيا المعـاصرة. فبعـد تحريـر ليبيا من الاستعمار الايطالي، تشكلت عدة جمعيات وهيئات، في اقاليم ليبيا الثلاثة، كلها تقريباً كانت تطالب باستقلال ليبيا تحت الزعامـة السنوسيـة[1]. اما الـذي طرا على مفهـوم «الأمة» الإسلامي هذا فجعله ينكفيء على نفسه ويقف عند حدود القطرية ولا يتجاوز مفهوم «الأمة» الغربي على أفضل الأحوال، فإنه عوامل ومتغيرات خارجية في المقام الأول وداخلية في المقام الثاني، وهذا ما سنقوم بشرحه في خاتمة هذا الفصل .

أما كيف استطاعت السنوسية لمّ شتات القبائل الليبية خاصة، فإننا وبشكل عام لا نعدو أن نكرّر تلك الفرضية التي طرحناها عند الحديث عن الوهابية الا وهي أن «اخلاقيات الفروسية» التي كانت السنوسية تطرحها وتمارسها في «الزاوية» وخارجها، كانت متوافقة كل التوافق مع الأسلوب المعاشي للقبيلة. كل ما في الأمر أن الحركة السنوسية وجّهت طاقة هذه القبائل في اتجاه يخدم الاطار الفكري العام الـذي كانت تطـرحه وذلـك من معاداة للاستعمار ومحاولة خلق مجتمع عربي إسلامي جديد وفق مفاهيمها وبناء على منطلقاتها .

ولعل افضل ما يختتم به هذا الجزء من البحث هو تلك الملاحظة التي أبداها أحد دارسي الحركات الثورية حين قال: «مهما كانت البواعث، والخصائص، أو العلاقات بين الزعماء والأنصار، فإن هنالك قاسماً مشتركاً واحداً واضحاً بين كـل الحركـات الثوريـة الناجحة، سواء كانت من اليسار، الوسط، او اليمين. ان الحركات الثورية لا تنجح حيث يكون العمّال فقط معبئين، أو الفلاحين فقط، أو الطبقات الوسطى فقط. انها تنجح فقط حين يكون جمهور حاسم من معظم أو كل الطبقات الأساسية في المجتمع معبأ في العملية الثورية. ان مزبلة التاريخ مليئة بالزعماء والأنصار الثوريين الذين فكّروا وفق المصالح الضيقة فقط للفئات الخاصة التي يمثلون»[2]ولعل الحركات الثلاث محل الدراسة (الوهابية والسنوسية والمهدية) قد حققت شيئاً من ذلك على المستوى الايديولوجي وفي مرحلة تأسيس الكيان أو الكيانات التي كانت تسعى اليها على الأقل. أما بعد ذلك، فإن المسألة قد تختلف غير أن ذلك ليس مجال البحث هنا.

---

(١) لعل من أهم هذه الجمعيات والهيئات: جماعة الرجال القدامى، جماعة عمر المختار، الجبهة الوطنية، والمؤتمر الوطني وذلك في برقة. أما في طرابلس فكان هناك الحزب الوطني، الجبهة الوطنية المتحدة، وفي فزان كانت هناك جمعية سرية فزانية. وفي القاهرة تأسست هيئة تحرير ليبيا. هذا الوعي «الليبي» (وليس البرقاوي أو الفزاني أو الطرابلسي) ما كان ذا أثـر واضح خلال الحكم العثماني وقبل الحرب العالمية الأولى. أنظر في هذا المجال، الدكتورة زاهية قدورة، مرجع سابق، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) توماس هـ. جرين، مرجع سابق، ص ٨٦ .

ثانياً: التنظيم

وهذا هو العنصر الثاني في الصيغة المقترحة سواء للتفسير والفهم أو للعمل، وذلك بالنسبة للعمل السياسي. فالتنظيم هو الترجمة العملية والمادية للأيديولوجيا. فكلما كانت الايديولوجيا اكثر تماسكاً وانتشاراً، كلما كان التنظيم اقوى واكثر فاعلية، وكلما كان التنظيم اكثر فاعلية، كلما كانت الايديولوجيا اكثر قدرة على التجسّد في الواقع المادي. وللتنظيم وظائف عديدة لعل اهمها ثلاث هي : الحفاظ على قنوات اتصال فعّالة بين القيادة والقاعدة، حشد وتنسيق طاقات الانصار المنتمين الى مختلف الفئات والقطاعات الاجتماعية، والحفاظ على الأعضاء والتزامهم الايديولوجي[1] .

وعند دراسة مختلف الحركات السياسية الناجحة عبر التاريخ القديم والمعاصر، فإننا نجد أن هذا العنصر، أي التنظيم، جزء أساسي من الصيغة التي تتبعها أية ايديولوجيا أو دعوة سياسية وذلك في سبيل ترجمة ذاتها الى واقع مادي. ولعلنا نأخذ مثالاً واحداً في هذا المجال كفيلاً بإبراز أهمية هذه المسألة،وهو مثال متعلق بتاريخنا وكيفية نشوئه لأول مرة. فمن المعلوم أن الدعوة الإسلامية في أول عهدها ظهرت في مكة وبقيت هناك لمدة ثلاثة عشر عاماً دون أن تحرز نجاحاً سياسياً يذكر حتى حدثت الهجرة الى المدينة حيث أنه، وخلال عشر سنوات، اكتسحت الدعوة أرجاء الجزيرة العربية ووحدتها في كيان واحد. ان القفزة النوعية للدعوة الإسلامية في أول عهدها من الدعوة العقائدية (الأيديولوجية) البحتة في مكة إلى الترجمة التنظيمية لها في المدينة كانت العنصر والسبب الرئيسي في تحول الإسلام من دين الى دولة ومن فكرة الى واقع. وعلى ذلك، فإن التلازم بين الايديولوجيا والتنظيم (إذا كنا بصدد حركة سياسية) مسألة ضرورية، بل وحتمية لأي حركة سياسية ذات أهداف. هذا المنطلق، وعند النظر الى حركات التوحيد القطرية التي نحن بصددها، فإننا نجدها كلها حاولت ترجمة دعوتها الى واقع مادي ولم تقتصر على مجرد الدعوة الفكرية. بل إننا نجد وعياً لهذه المسألة لدى قيادة هذه الحركات .

فإذا أخذنا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الوهابية)، فسنجد أنه ومنذ أن بدأ بدعوته والمناداة بأفكاره كان مدركاً بضرورة «التنظيم» لترجمة دعوته الى واقع عملي وذلك عن طريق إدراكه لأهمية السلطة والدولة في مسألة ترجمة الفكر الى واقع. وعلى ذلك، «فإنه لم يشأ أن يقف بدعوته عند رسائل يؤلفها أو مواعظ يلقيها، أو حتى حلقة أو حلقات من الاتباع والمريدين... لقد أبصر دور الدولـة»، و«السلطة»، في وضـع الدعوات موضـع الممارسة والتطبيق، ووعى جيداً الحكمة التي تقول: ان الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن[2]. وعلى ذلك فإنه أخذ يعرض نفسه على إمارات نجد طالباً تبني أفكاره ودعوته

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

ونصرته وذلك تشبهاً بالرسول (ص) عندما كان يعرض نفسه على قبائل العرب. وفي النهاية، تبنى محمد بن سعود (أمير الدرعية) دعوة الشيخ وكان ذلك الحدث البداية التاريخية للدولة السعودية في أطوارها الثلاثة والتي كان آخرها الدولة السعودية الحديثة. غير أن التنظيم الفعلي والأكثر فعالية لدعوة الشيخ كان في حركة الملك عبد العزيز آل سعود (مؤسس المملكة العربية السعودية) الذي جعل من الدعوة حركة اجتماعية وسياسية تمثلت في حركة الاخوان والهجر.

تتفق معظم المصادر المتاحة على أن حركة الأخوان نشأت خلال أعوام ١٩١٠ الى عام ١٩١٢، وأول هجرة كانت «الأرطاوية» وذلك بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣[1]. ونستطيع القول أن هنالك ثلاثة أهداف أساسية أراد الملك عبد العزيز تحقيقها من وراء انشاء هذا التنظيم (الأخوان) واستقرارهم في «هجر» ثابتة ومعروفة. **اولى** هذه الأهداف، تعبئة عسكرية دائمة بحيث إذا كان هنالك داعٍ فإنه من الممكن جمع القادرين على حمل السلاح بأسرع وقت ممكن بدل البحث عنهم في صحاري الجزيرة الشاسعة. وفي هذا المجال، يقول أحد الباحثين: «وكان المعسكر كله، مهما بلغ حجمه منضبطاً، إذ في كل مسجد كشف بأسماء المصلين فيه، أي مجموع الذكور البالغين في المنطقة المحيطة به، وإذا عرفنا أن هذا الكشف يراجع خمس مرات في النهار لاثبات الحضور والغياب، أدركنا أيضاً أن ابن سعود، اكتشف أسرع وسيلة لاستدعاء الاحتياطي، تفوق كل الأساطير التي تقال عن عملية التعبئة الاسرائيلية، إذ يمكن استدعاء الاحتياطي السعودي خمس مرات في النهار على الاقل»[2]. **وثاني** هذه الأهداف هو قطع الولاءات التقليدية التي تربط البدوي بقبيلته وبالتالي القضاء على الاستقلال السياسي الذي كانت تمثله القبيلة، بما في ذلك من روابط ولاء وانتماء تربط أبناءها بها، ومن ثم فتح الطريق واسعاً أمام خلق ولاءات جديدة تكون متجهة في المقام الأول الى الايديولوجيا الجديدة والتنظيم الجديد، وفوق كل ذلك الزعامة الجديدة الواحدة. ولعل أبرز مثل على ذلك هو ما يسمى «بحركة بيع الجمال». إذ أنه من المعروف أن الجمل هو رمز المجتمع البدوي كما أنه وسيلة الانتاج الأساسية في ذلك المجتمع، وبالتالي فإن التخلي عنه عبارة عن تخل عن المجتمع البدوي (مرحلياً على الاقل) وهذا ما حدث خلال سنوات مشاركة «الأخوان» في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمملكة العربية السعودية[3] .

أما الهدف **الثالث** فيمكن القول بأنه هدف «تمديني» اجتماعي. فاستقرار البدو في «هجر»، هي عبارة عن قرى صغيرة ذات اكتفاء شبه ذاتي، يعني، بالإضافة إلى تعزيزه

---

(١) محمد جلال كشك. السعوديون والحل الإسلامي: مصدر الشرعية للنظام السعودي. (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨١)، ص ٥٥٥ ـ ٥٦٠.

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧٨ .

(٣) في سبيل عرض موجز لحركة بيع الجمال، انظر المصدر السابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٦.

للهدفين الأول والثاني، تحويل الفئات البدوية الى فئات «حضرية»، وهؤلاء أكثر سهولة من حيث خضوعهم للسلطة أو من حيث قدرة السلطة على التحكم فيهم. وفي هـذا المعنى، يتحدث مفكر عربي فيقول ان «الرئاسة الصارمة، الموحدة، الشاملة، تحمل في طيّها موت المجتمع البدوي: فالسلم يقضي على أسس الحياة البدوية... لأنـه لا حياة بـدوية مـع الاستقرار والأمن والزراعة والتكاثر في مكان إقامة لا يتغير، تماماً كما تقود المدينة الدولة، التي اقامتها في مطلع الملك، الى حتفها، في الدورة الخلدونية المعروفة»[1]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن السلطة السعودية ذات جذور اجتماعية حضرية في المقـام الأول وبالتالي فإن «حضرنة» كافة الفئات الاجتماعية مسألة ذات علاقة وثيقة بصالح السلطة وكذلك صالح تلك الفئات الاجتماعية الأخرى التي تشكل هـذه السلطة تمثيـلاً سياسيـاً لها[2].

وإذا نظرنا إلى حركة محمد بن على السنوسي (السنوسية)، فإننا نجد أن الخطوة الأولىٰ التي اتخـذها في سبيل ترجمة دعوته الى واقع مادي هي في اقامة «بؤر ثورية»، شبيهة بهجر نجد، تكون نمـوذجاً لمجتمع المستقبل المـرجو وتحقق اهـدافاً عسكـرية واجتماعية واقتصـادية وسياسية تكاد تكون مماثلة للأهداف التي أسست الهجر في سبيل تحقيقها[3]. هذه «البؤر» هي نظام «الزاوية» السنوسي. والزاوية عبارة عن وحدة انتـاج اقتصادي ذات اكتفاء ذاتي الى حد ما، بالإضافـة الى كونهـا مدرسـة تثقيف عقائـدي (ايديولوجي)، وكذلك معسكر تدريب عسكري، بالإضافة الى كونها وحدة تنظيميـة ضمن وحدات (زوايا) متعددة يربطها كلها الولاء والخضوع لسلطة رئيس النظام الا وهو زعيم الحركة السنوسية[4]. أما بالنسبة لتنظيم الحركة السنوسية ككل، فإنه يتألف كالتالي:

١ ـ شيخ الطريقة أو رئيس النظام، وهو الرئيس الأعلىٰ.

٢ ، مجلس الخواص، ومهمته مساعدة شيخ الطريقة في تعيين شيوخ الزوايا.

٣ ـ شيوخ الزوايا.

٤ ـ الأخـوان، وهم عمـوم الأنصـار ومهمتهم كسب وضم الأعضاء الجـدد الى الحركة[5].

وبالانتقال الى حركة محمد بن أحمد بن السيد عبدالله (المهدي)، نجد أنّ نقطة البدء في تحويل دعوته إلى واقع مادي كانت عندما استلم قيادة الطريقة الصوفية «السمانية» وذلك

---

(١) وضاح شرارة، **الاهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربيـة السعوديـة** (بيروت: دار الطليعـة، ١٩٨١)، ص ٢٩.

(٢) انظر هـلمز، مرجع سابق، ص ٧٦ ـ ١٧٣.

(٣) انظر في هذا المجال، أحمد صدقي الدجاني. **الحركة السنوسية: نشاتها ونموها في القرن التاسع عشر**. (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٤) انظر علي المحافظة، مرجع سابق، ص٥٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٩.

في أعقاب وفاة شيخها القرشي ود الزين. الا ان المهدي حول الطريقة السمانية الى تنظيم سياسي اجتماعي وأعلن مهديته من مركزه (بؤرته) في جزيـرة أبا، التي اصبحت مقـراً لأنصاره وأتباعه الذين أخذوا يتضاعفون، خاصة بعد انتصاره على الحملة التي أرسلها رؤوف باشا حكمدار السودان، وانتقاله بعد ذلك الى جبل قدير حيث انتصر أيضاً على قوات السلطة التي لاحقته هناك وذلك في واقعة راشد عام ١٨٨١[١]. وخلال عام ١٨٨٢، تجاوز محاربو المهدي العشرة آلاف مقاتل من الأنصار لم يلبثوا أن تضاعفوا خلال نفس السنة، وبعد ذلك بثلاث سنوات (١٨٨٥) احتل أم درمان والخرطوم بعدها بثلاثة أسابيع، وبذلك سقطت السودان في يده[٢]. وهكذا تحققت وحدة السودان، لأول مرة في تاريخه، حيث أن الوحدة التي خلقها إلحاق السودان بمصر في عهد محمد علي، من حيث الحكومة الواحدة و«الحكمدارية» الواحدة في العاصمة الخرطوم، لا يمكن اعتبارها الا وحدة شكلية حيث بقي التمزق واقعياً وذلك من خلال البقاء الفعلي للأقاليم والسلطنات وكذلك صراعات القبـائل والأعراق[٣] .

بالنظر الى الحركات الثلاث سابقة الذكر، فإننا نجد أن القاسم المشترك بينها لم يكن الوقوف عند حدود الايديولوجيا (بغض النظر عن مدى قوتها واتفاقها مع الثقافة السائدة والوضع الاجتماعي السائد) بل، بالإضافة الى ذلك، تجاوز ذلك الى محاولة خلق واقع مادي يكون ترجمة للايديولوجيا اجتماعياً وسياسياً. هذا الخلق يكون عن طريق وسيط هو التنظيم الفعّال المحقق، على الأقل، للأهداف الثلاثة الأساسية لأي تنظيم سياسي والتي ذكرناها في بداية هذا الموضوع، والتي تشكل ذلك الرابط أو تلك الصلة بين الايديولوجيا كفكرة وبين الايديولوجيا كواقع اجتماعي وسياسي .

ثالثاً: الزعـامـــة

إن الزعامـة الواضحـة وغير المختلف عليهـا تشكل العنصـر الثالث في الصيغـة المقترحة لتفسير وفهم حركات التوحيد القطرية الناجحة. وعندما نتحدث عن الزعامة فإن المعنى المقصود ليس مقتصراً على الزعيم الفرد فقط (الذي يشكل أحد عناصر الزعامة لا كلها)، بل ان الزعامة قد تكون فرداً ذا خصائص «كارزمية»، و قد تكون حزباً سياسياً ذا قبول اجتماعي واسع، وقد تكون سلالة أو اسرة حاكمة ذات شرعية تاريخية معينة وقبول اجتماعي معين، وقد تكون «امارة مقاتلة» تستمد شرعيتها من تصدّيها ومواجهتها لقوى عدوان خارجي، وقد تكون مزيجاً من كل هذه الأنواع. والحقيقة أنه وفي هذا المجـال، لا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) محمد عمارة، مصدر سابق، ص ٢٧١.

يعنينا كثيراً الخصائص الخاصة بالزعامة من قبيل مدى «الكاريزما» التي يتمتع بها الزعيم الفرد، أو مدى تماسك النخبة القائدة (سواء كانت حزباً أو سلالة أو نحو ذلك)، بالرغم من اهمية هذه الخصائص، فإن ما يهم في هذا المجال نقطتان أساسيتان هما مدى وضوح القيادة أو الزعامة، ومدى القبول الشعبي بها (الشرعية)، وذلك في مرحلة تاريخية معينة وفي إطار اجتماعي معين. صحيح أن الخصائص الذاتية للزعامة ذات دور كبير في بلورة هاتين النقطتين، وذلك مثل دور الزعيم «الكارزمي» في استقطاب قطاعات اجتماعية واسعة وتحقيق التماسك الداخلي في النخبة القائدة، إلا أنه، وكما قلنا أنفاً، فإن ذلك يقع خارج مدار البحث.

إن وضوح الزعامة (عدم الاختلاف عليها مقابل زعامات أخرى) ومدى القبول الشعبي بها، يحددان بشكل مباشر تقريباً مدى انتشار الايديولوجيا ومدى تماسك التنظيم التابع لهذه الزعامة. وفي كل الحركات السياسية التاريخية الناجحة كانت مسألة شرعية الزعامة واتساع قاعدة الاتفاق عليها من المسائل المحلولة والمنتهى منها تقريباً. ففي الحركة الوهابية مثلاً، يشكل عام ١٧٤٤ منعطفاً هاماً في هذا المجال حيث أنه في ذلك العام كان التحالف التاريخي بين الشيخ ابن عبد الوهاب والأمير ابن سعود الذي أوجد نوعاً جديداً من الشرعية في نجد، بصفة خاصة، كنتيجة لتداخل نمطين من الشرعية هما تلك القائمة على أساس المذهب أو الايديولوجيا (ابن عبد الوهاب) وتلك القائمة على التقليد (ابن سعود)، مما أدى الى نشوء حركة سياسية استطاعت إقامة دولتها ثلاث مرات في التاريخ العربي الحديث. غير أن أبرز مثل للزعامة التي استطاعت الاستفادة من هذا النمط الجديد من الشرعية، وبالتالي تحقيق وحدة الزعامة والقبول الاجتماعي العام، كان الملك عبد العزيز آل سعود الذي جمع نمطي الشرعية في يده، بالإضافة إلى الصفات أو الخصائص الكاريزمية التي كان يتمتع بها. وقد كان عبد العزيز يلجأ، كلما أحسّ بتصدع الزعامة الواحدة التي يمثلها، إلى شبه «استفتاء عام» يعيد من خلاله التماسك الى الزعامة التي يمثلها وبالتالي فاعليتها وذلك وفق المرحلة التاريخية والاجتماعية المعاشة. مثال ذلك أنه، وخلال اصطدامه مع جيشه من «الأخوان» بدءاً من عام ١٩٢٦ بشكل خاص، لجأ الى عقد مؤتمرات لأنصاره يجددون فيها «البيعة» له أو الشرعية. ففي عام ١٩٢٨، عقد في الرياض مؤتمر عام (اسمته جريدة أم القرى الرسمية «جمعية عمومية») حضره ما بين ١٢ ـ ١٣ الف مندوب تحدث باسمهم ثمانمائة مندوب. وكان هذا الجمع يمثل كافة فئات وطبقات المجتمع الأساسية من التجار الى علماء الدين وأهل المدن والبادية بالإضافة إلى جماعات من الأخوان أنفسهم. وقد انتهى المؤتمر الى تجديد «البيعة» لعبد العزيز وإعادة التماسك والوحدة الى الزعامة التي يمثلها، مما مكّنه لاحقاً من سحق «الأخوان» وحركتهم بعد ما استنفدت الأهداف التي كانت تريدها منها تلك الزعامة[1].

---

(١) محمد جلال كشك، مصدر سابق، ص ٦٢٥ ـ ٦٢٩.

وفي ليبيا كان هنالك شبه اجماع من قبل الحركة الوطنية الليبية في مختلف الأقاليم الثلاثة، وبمختلف هيئاتها وجمعياتها، على الالتفاف حول الزعامة السنوسية وذلك حفاظاً على وحدة البلاد، التي اصبحت هذه الزعامة رمزاً لها، والتي كانت مهدّدة من قبل الأطماع الاستعمارية الخارجية. فبعد هزيمة المحور في الحرب العالمية الثانية وانتصار الحلفاء، ورث هؤلاء «أملاك» المنهزمين وكانت ليبيا من ضمن ذلك. فأصبحت برقة تحت إدارة عسكرية بريطانية، وكانت فرنسا تسعى لضم اقليم فزان الى مستعمراتها الافريقية، ولم يحدد مصير اقليم طرابلس بعد[1]. هذا الوضع دعا الليبيين بمختلف فئاتهم ممثلة بالعديد من الجمعيات والهيئات (انظر هامش ١ ص١٦٨)الى الالتفات حول زعامة واحدة تكون معبّرة عن تطلعاتهم الوحدوية وتقف أمام مؤامرات الخارج وانقسامات الداخل، وتكون رمزاً لوحدة ليبيا. وكان أكثر الزعامات الموجودة على الساحة الليبية تأهيلاً لذلك هي الزعامة السنوسية، بما لها من تاريخ نضالي وايديولوجي، من انتشار واسع وتنظيم شامل[2]. وبذلك نجت ليبيا من التقسيم الاستعماري، حيث أنه في عام ١٩٥١ حصلت ليبيا على استقلالها كدولة اتحادية تحت حكم الملك محمد ادريس السنوسي، وفي عام ١٩٦٤ تحولت ليبيا الى دولة موحدة وحدة اندماجية وذلك بعد الغاء مجلس النواب الليبي للنظام الاتحادي الفيدرالي .

وفي السودان، كان من أهم، أو لعله أهم، بنود الانضمام الى حركة المهدي «البيعة» له على السمع والطاعة على أنه المهدي. بمعنى آخر، الاعتراف بالزعامة المهدية. وقد كانت صيغة «البيعة» كالتالي:

> بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الوالي الكريم، والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم. اما بعد فقد بايعنا الله ورسوله وبايعناك على توحيد الله ولا نشرك به احداً، ولا نزني ولا نأتي ببهتان، ولا نعصيك في معروف. وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفرّ من الجهاد [3].

صحيح أن دولة المهدي قد انتهت بعد ما يقارب الخمسة عشرة عاماً من وفاة المؤسس، الا أن ما أعطته للسودان يتجاوز مجرد مرحلة تاريخية من الحكم السوداني المستقل. لقد أعطت السودان والسودانيين ذاتية واحدة مستقلة تتلخص في الوعي بكونهم «سودانيين» قبل أن يكونوا أبناء قبيلة أو اقليم أو عرق معين. بمعنى آخر، لقد خلقت المهدية السودان الحديث كدولة عربية قطرية، ووضعت البذور من أجل ذلك، وهذه «القطرية» السودانية هي مكسب بحد ذاتها، وذلك مثلها مثل القطرية الليبية والقطرية السعودية، حيث أنها ذاتية أشمل من تلك الذاتية الأدنى التي كانت سائدة قبل قيام هذه الدول القطرية. وبهذا المعنى، فإنها مكسب حيث انها تجاوز لجزئيات وليس الانكفاء عليها .

---

(١) زاهية قدورة، مصدر سابق، ٤٤٢.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ٤٤٣.

(٣) ذكره علي المحافظة، مصدر سابق، ص ٦٧.

في مسألة «النزوعات» الثلاثة

في مقالة له في مجلة **الوحدة**، يرى محمد عابد الجابري أن هنالك ثلاثة أهداف أو «نزوعات» كانت تحرك من الداخل، بالفعل والممارسة، التجربة التاريخية العربية الإسلامية منذ أن بدأت، وهي نفسها التي تحرك من الداخل كذلك، ولكن في صورة حلم عنيد متجدد، طموح العرب، في الحاضر، الى مستقبل سيظل باستمرار مشروعاً أمامهم ينمو ويتسع بكفاحاتهم، ويتقلص ويضمر باستكانتهم وتخاذلهم»[1]. هذه الأهداف او النزوعات هي:

١ ـ النزوع نحو التوحيد والوحدة.

٢ ـ النزوع نحو التمصير والتمدن.

٣ ـ النزوع نحو العقلنة[2].

وبالنظر الى حركات التوحيد القطرية الثلاث التي ناقشناها في الصفحات السابقة، نجد أن هذه الأهداف أو النزوعات متوفرة فيها بشكل كبير. فالنزوع نحو التوحيد والوحدة كان من المعالم الأساسية لهذه الحركات حيث انها كانت، وفي المقام الأول، حركات إسلامية تقوم سياسياً على مفهوم **الأمة** الإسلامي الذي هو أشمل من المفهوم الغربي. فالمفهوم الإسلامي للأمة هو مفهوم مفتوح، بمعنى أن الامة دائماً في حالة تحقق (صيرورة) طالما أن هنالك أجزاء لم تصلها الرسالة الإسلامية. أما الأمة، بالمعنى الغربي، والذي يتلخص في جماعة معينة ذات خصائص مشتركة على اقليم مشترك ذو حدود معينة، فإنه يسمى في الأدبيات الإسلامية **الجماعة**. فالجماعة اذن، أو الأمة بالمفهوم الغربي المعاصر، ما هي الا خطوة تجاه تحقيق الأمة بمعناها ومفهومها الشامل[3]. ومن المعروف أن الوهابية أرادت بناء دولة عربية ـ إسلامية كبرى تحل محل دولة آل عثمان، غير أنها تعثرت تاريخياً ومنيت بالهزيمة على يد محمد علي (الوالي العثماني) الذي كان هو الآخر صاحب مشروع وحدوي ولكن دون مضمون إسلامي واضح. كما أنها، وفي العصر الحديث، تحجّمت داخل حدود معينة نتيجة عوامل داخلية وخارجية سنناقشها لاحقاً. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الحركة السنوسية والحركة المهدية، فكل منهما كانت ذات تطلعات تتجاوز حدود ليبيا، والمغرب العربي عموماً، والسودان، غير أنها تحجّمت أيضاً لاحقاً.

والنزوع نحو التمصير والتمدن نراه واضحاً بشكل خاص في الحركتين الوهابية والسنوسية. فالهجر الوهابية والزوايا السنوسية كانت، بالإضافة الى أهدافها العسكرية والسياسية، مراكز استقرار حضري معنية بانتقال المجتمع من حالته البدوية إلى الحالة الحضرية، وذلك كما مرّ بنا آنفاً.

---

(١) محمد عابد الجابري، **الوحدة**، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) انظر في هذا المجال، رضوان السيد، **الأمة، الجماعة، والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٥٠ ـ ٥٣.

والنزوع نحو العقلنة والمتضمن «عقلنة الدين بالارتقاء به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب الى عبادة اله واحد متعال ومنزّه...»[1] نجده وبصورة بسيطة لدى هذه الحركات، وخاصة الوهابية التي تطرفت في مسألة «التوحيد» ورفضت تقريباً كافة أنواع التصوف. صحيح أن السنوسية والمهدية كانتا ذات اتجاه صوفي معين، وهذا ما يتناق مع مسألة العقلنة، إلا أن تركيزهما على «التوحيد»، وهو الحد الأدنى للعقلنة في المجال الديني، كان من ضمن مبادئهما وكان ذا أثر فعّال في مسار الحركة. هذا الحد الأدنى من العقلنة كان كافياً جداً لقلب المجتمع وتثويره، وذلك وفق المرحلة التاريخية المعاشة في ذلك الوقت. إلا أنه، ولاحقاً، تحول هذا التطرف في التوحيد الى تيار مضاد للعقلنة في المراحل التاريخية التالية، وذلك لأنه لم يدفع الى خاتمته المنطقية الملائمة، كما أن المجال لم يفسح أمام تيار العقلنة ليصل الى تلك الخاتمة، غير أن مناقشة ذلك مسألة خارجة عن مجال هذا البحث .

رابعاً: حركات التوحيد القطرية: من الانتشار إلى الانكفاء:

قلنا ان حركات التوحيد القطرية الثلاث كانت ذات منطلق إسلامي يركز على مفهوم الأمة بالمعنى الإسلامي وليس بالمعنى الغربي الحديث. أي أنها تجاوز للقطرية ولمفهوم الدولة ـ الأمة أو الدولة القومية، وذلك من الناحية النظرية والمبدئية. غير أن الملاحظ هو أن هذه الحركات انكفأت على ذاتها تاريخياً وبقيت سجينة حدود معينة وإقليم معين، وأنشأت دولاً حديثة وفق المفهوم الغربي للأمة وليس وفق المفهوم الإسلامي، الذي هو منطلقها النظري. ما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك؟

إن التاريخ لا تسيّره المبادىء فقط، بل هنالك عوامل أخرى (اجتماعية، سياسية، اقتصادية) ذات علاقة بديناميات المرحلة التاريخية المعاشة. ومن هذا المنطلق، يمكن القول ان هنالك ثلاثة عوامل كانت في مجموعها العلة الأساسية في انكفاء وتحجيم حركات التوحيد القطرية. هذه العوامل هي:

١ ـ **التدخل الخارجي**: من المعلوم ان الدولة السعودية (الوهابية) الأولى سقطت نتيجة تدخل الدولة العثمانية عن طريق واليها على مصر محمد علي باشا. فقد أزعج التوسع السعودي ـ الوهابي الباب العالي، خاصة وان هذه الحركة ترفع شعارات إسلامية مما يسحب بساط الشرعية من تحت الدولة العثمانية بصفتها دولة الخلافة. ومن ناحية أخرى فإن اعتماد الحركة الوهابية عقائدياً وأيديولوجياً على فكر ابن حنبل وابن تيمية، والذي يرى ضرورة أن يكون الخليفة عربي قرشي، فيه تهديد للخلافة العثمانية برمّتها. لذلك فقد خشيت الدولة العثمانية من ذلك الانتشار السريع للدولة الوهابية في الجزيرة العربية وأطراف الشام والعراق من أن ينتشر ليشمل كافة أرجاء ممتلكات الدولة العثمانية، أي المنطقة العربية برمتها .

---

(١) محمد عابد الجابري، الوحدة، مصدر سابق، ص ١٢ .

كما أن هنالك دلائل تاريخية تشير الى أن انجلترا كانت تنظر بعين الشك والريبة الى هذه الدولة الجديدة وإلى توسعها الذي يهدد مصالحها في المنطقة، وخاصة منطقة الخليج العربي، وذلك مثلما كان «القواسم» يهددون هذه المصالح بحرياً في فترة من الفترات[1]. بل ان «القواسم» كان ينظر اليهم من قبل بريطانيا على أنهم «قراصنة وهابيون»، وبالتالي فإنهم الجناح البحري للدولة الجديدة[2]. هذه الدلائل التاريخية يؤيدها المنطق حيث أنه مما لا شك فيه أن انجلترا (امبراطورية العالم في ذلك الوقت) ما كانت لتسمح لأي محاولة وحدوية أن تتحقق لما في ذلك من تهديد لمصالحها العالمية وخاصة في ذلك الجزء من الوطن العربي حيث كانت انجلترا تحاول تثبيت أقدامها وعلى سواحل الخليج وبحر العرب .

أما بالنسبة للحركتين السنوسية والمهدية، فإن الدور الاستعماري الغربي في تحجيم الحركتين والتصدي لمحاولاتهما الوحدوية اصبح جزءاً من التاريخ المعروف. فالهجوم الاستعماري الغربي على شمال افريقيا بشكل عام، وعلى الجزائر بشكل خاص، هو الذي أدى إلى نشوء الحركة السنوسية كردّة فعل عربية ـ إسلامية تجاه هذا الهجوم. كما أن التحالفات الاستعمارية الغربية (وخاصة البريطاني والفرنسي والإيطالي قبل سنوات الحرب الثانية) هي التي نجحت في النهاية في تقليص الحركة وتحجيمها داخل حدود معينة، وذلك بعد تقليم أظافرها و«تنقيتها» من المحتوى او المضمون الثوري أو الرافض. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن المهدية التي سقطت دولتها عام ١٨٩٩ نتيجة تدخل استعماري مباشر هو التدخل الانجليزي مؤازراً بقوات مصرية فاقدة الاستقلال .

٢ ـ **ظروف العصر التاريخية**: كل عصر، أو مرحلة تاريخية معينة، يتميز أو يتصف بصورة حضارية معينة تكون هي طابع ذلك العصر أو روحه (حسب التعبير الهيغلي). بمعنى أن كل عصر يتميز بسيادة حضارة معينة، بمفاهيمها ونظرتها الأنطولوجية والابستمولوجية والفلسفية بصفة عامة، سواء ما اتصل بعلاقة الفرد بالفرد، أو الفرد بالجماعة، أو الفرد بالطبيعة والكون اللذين يحيطان به. ولا شك أن حضارة العصر الحديث هي حضارة بروميثيوس، أو الحضارة الأوروبية الغربية. فهي التي تمثل «روح العصر» سواء رفضناها أو قبلناها .

من المفاهيم الأساسية في عالم السياسة والاجتماع، والتي انبثقت عن الحضارة الغربية، هنالك مفهوم أساسي في موضوعنا هذا ألا وهو مفهوم **الدولة ـ الأمة** أو الدولة القومية الذي أصبح، ومنذ سيطرة الحضارة الغربية، الشكل الأوحد للتنظيم الاجتماعي والسياسي، فقد تحول العالم الى مجموعة من الدول القومية، أو ما يفترض أنها كذلك .

ومع المواجهة الأولى بين الوطن العربي والغرب، تغلغلت هذه المفاهيم، ومن ضمنها مفهوم الدولة القومية، إلى دائرة الانتلجنسيا العربية وحاولت أن تقيم على أساسها حركة

---

(١) انظر: كشك، مرجع سابق، ص ٢٠٢ ـ ٢١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

قومية هدفها تحقيق دولة قومية تكون شاملة لأمة العرب بمجملها، بحدود معينة هي حدود الوطن العربي كله، وبأقليم محدد هو الوطن العربي ذاته. وفي مقابل مفهوم الأمة والدولة ـ الأمة الغربي ، كان هنالك مفهوم الأمة و«الجماعة» الإسلامي والذي على أساسه، وكرّدة فعل تجاه التغلغل الحضاري الغربي، قامت حركات ذات هـدف سياسي مشـابه لهـدف القوميين العرب ولكن بشمول أكبر، حيث أنه، وكما أسلفنا، فإن مفهوم الأمة الغربي مفهوم **مغلق** يفترض اقليماً معيناً وحدوداً معينة بشرعية دولية معينة، أما مفهوم الأمة الإسلامي فإنه مفهوم **مفتوح** لا يرتبط بحدود أو إقليم .

غير أنه، وكما ذكرنا سابقاً، فإن التاريخ لا تسيّره المبادىء فقط ولا الأماني، بل أن هنالك عوامل مادية اجتماعية وسياسية واقتصادية تكون هي ذات الأثر الأساسي. ومن ذلك، فإن مفهوم الاستعمار الغربي، والذي هو امتداد لحضارة الغرب ذاتها بشكل عام وجناحها الراسمالي بشكل خاص، لم يكن متفقاً لا مع مفهوم القوميين العرب التقليديين من حيث وجوب كون الدولة القومية شاملة لأمة العرب، ولا مع مفهوم الإسلاميين التقليديين ـ بطبيعة الحال ـ من حيث الأمة (المفتوحة) ونتائجها المناقضة لذات المفهوم الغـربي. لقد كـان المفهوم الاستعماري (والذي فرضه وحوّله الى واقع بالقوة) هو الدولة ـ الأمة في إطـار قطري، مناقضاً بذلك أطروحات الحركة القومية التقليدية التي قبلت المفهوم (أي الأمة ـ الدولة) ولكنها رفضت المضمون، وكذلك اطروحات الحركة الإسلامية التقليدية التي رفضت المفهوم والمضمون معاً. لقد كان المفهوم الاستعماري هو تحويل الأقاليم التي بـحوزته الى دول قومية، وذلك عشية استقلالها، دون النظر أو ايلاء اعتبار لعلاقة هذه الأقـاليم بالأقـاليم الأخرى، ومن هنا نشأت الكثير من الدول القطرية العربية واكتسبت شرعيتها الدولية بحدود ثابتة وأقليم معين .

وبالنسبة للدول القطرية التي كانت ذات منشأ توحيدي، فإنها وخلال عملية انتشارها وتوسعها، وفق مبادىء الايديولوجيا التي تحملها، كان لابد لها وأن تصطدم «بـالشرعيـة الدولية» والنظام الدولي اللذين هما في المقام الأول صناعة غربية. هذا الاصطدام لابد وان يحل لمصلحة القوى المسيطرة في النظام الدولي، وهي القوى الاستعمارية بطبيعة الحال، عن طريق أما اجهاض الحركة برمّتها (كما حدث للمهدية مثلاً)، أو تحجيمها، وفق اتفاقات مع نخب الحركة، في حدود معينة لاتتجاوزها واقليم محدد لا تتعداه، وهذا ما حدث في السعودية وليبيا(١). وبذلك تضافرت مفاهيم العصر، وفق تفسير أصحاب القوة، لتفـرض واقعاً معيناً هو الدولة القطرية سواء تلك التي أنشأت بالتفتيت أو تلك التي أنشئت بالضم والتوحيد .

٣ ـ **مصالح النخب**. بالنسبة للدول القطرية المقامة عن طريق التفتيت أو نتيجة التدخل

---

(١) مثال ذلك مؤتمر المحمّرة وبروتوكول العقير عام ١٩٢٢ بين حكومة نجد وحكومة العراق برعاية انجليزية، واتفاق عكرمة بين السنوسيين والطليان عام ١٩١٧، وكذلك اتفاق الرجمة عام ١٩٢٠.

الاستعماري المباشر، فإن هنالك نخباً معينة (سواء كانت نخباً سياسية أو اجتماعية ـ اقتصادية) ذات مصلحة معينة في القطرية، وهذه بدورها تكرّس القطرية وتجذر شرعيتها الداخلية والدولية. وبالنسبة لتلك الدول القطرية ذات المنشأ التوحيدي، فإنه وبعد غياب جيل المؤسسين للحركة التوحيدية، ذلك الجيل الذي تسيطر عليه ارادة التغير ورفض الثبات والوضع الراهن، فإن الجيل اللاحق يتحول إلى «نخبة» معينة ذات مصالح معينة مرتبط تحقيقها بالثبات لا بالتغير مما يحوّل تنظيم الحركة الى بنى معينة ذات ثبات معين تمارس سيطرتها على الإنسان بعد أن كان الإنسان هو الذي يمارس سيطرته عليها. وبالتالي، فإن تحجيم الحركة وتقليص أهدافها البعيدة المدى، والمتوافقة مع المنطلقات النظرية والايديولوجية، يكون مطلباً وهاجساً لتلك النخب وتلك البنى التي تجد في الثبات تحقيقاً لمصالحها. كما أن هذا المطلب (الثبات والاستقرار) يلتقي مع آليات ومصالح النظام الدولي السائد والقوى السائدة فيه، فتكون النتيجة تحجيماً للحركة في اطار ثابت ذي شرعية دولية معينة. بمعنى آخر، وبكلام أكثر تجريداً، فإن الثورة عندما تتحول الى دولة، فإن المنطق الذي يسيرها والآليات أو الديناميات التي تحكمها تتغير: فمن السعي نحو التغيير الى طلب الثبات، ومن رفض البنى الى إقامة بنى جديدة، ومن سيادة الفكرة الى سيادة المصلحة. وفي تاريخ حركات التوحيد القطرية كان هذا ما حدث، وذلك بالتضافر مع العاملين السابق ذكرهما .

خـاتمـــة:

في الصفحات الماضية حاولنا طرح بعض **الفرضيات**، وليس أكثر من ذلك، حول شكل **الصيغة** التي قد تطرح شيئاً من الضوء حول نشوء الدولة القطرية العربية ذات المنشأ التوحيدي: كيف وجدت ولماذا انكفأت. محاولة إيجاد مثل هذه الصيغة ليس الهدف منه السعي نحو التفسير بقصد التفسير المعرفي البحت (وفق مقولة الفن للفن)، ولكن بقصد البحث أيضاً عن مستقبل افضل وواقع يعبّر عن الطموحات والآمال وما يعتمل في الوجدان. بالمعرفة فقط يمكن «عقلنة الوجدان» وتحقيق ما يعتمل في هذا الوجدان من آمال وطموحات وليس بتركه فريسة تفكير رغبي بحت لا علاقة له بالواقع ولا علاقة للواقع به .

من هذا المنطلق، وجدنا أن حركات التوحيد القطرية الثلاث التي حاولنا دراستها (الوهابية، السنوسية، المهدية) تتميز بثلاث صفات أساسية هي ايديولوجيا تتصف بالعمومية ومسايرة الثقافة السائدة، وخاصة الثقافة السياسية، وتنظيم متماسك فعّال، وزعامة واضحة ذات شرعية او قبول اجتماعي واسع المدى. هذه الصفات لا تتمتع بها هذه الحركات بنفس المستوى والدرجة، ولكن بأشكال متفاوتة نسبياً، إلا أنها في مجملها أكثر وجوداً فيها من غيرها من الحركات ذات الاتجاهات المتعددة في الوطن العربي .

وعن سبب انكفاء هذه الحركات على ذاتها، رغم أن منطلقاتها النظرية وحدوية، فإن هنالك ثلاثة أسباب أساسية كانت وراء ذلك هي التدخل الخارجي المباشر، وظروف العصر التاريخية، ومصالح النخب السائدة. فالتاريخ، كما ذُكر خلال متن البحث، لا تسيّره المبادىء ولا الطموحات فقط، بل ان هنالك عوامل مادية وتاريخية ذات تأثير أساسي على مسيرة التاريخ وتشكله.

وأخيراً، فإنني أكرّر أن كل ما طرح هنا لا يعدو أن يكون مجرّد فرضيات قابلة للنقض والدحض بنفس قوة قابليتها للإثبات. وما كان الدافع وراء طرحها إلا شيء من المساهمة في محاولة تحقيق أهداف الأمة وأحلامها على أساس شيء من المعرفة، لا مجرد ترك كل ذلك لشطحات الوجدان وأحلام الصيف التي لا يلبث زمهرير الشتاء أن يشتتها ويذروها في جوفه .

الفصل السابع

الهدف والانجاز في تجربة مجلس التعاون الخليجي
المنظور السياسي(*)

«بين كل القوانين التي تحكم المجتمعات الانسانية، هنالك واحد يفوقها دقة ووضوحاً. إذا أراد الإنسان أن يبقى متحضراً متمدناً أو أراد ان يصبح كذلك، فإن فن التجمع يجب ان ينمو ويتطور بنفس تلك الدرجة التي تنمو فيها المساواة في الظروف».

اليكس دي توكفيل

قيام المجلس: الظروف والملابسات

عندما نتحدث عن ظروف قيام المجلس وذلك ضمن إطار وخلفية تاريخية معينة، فإن الهدف ليس مجرد السرد التاريخي حباً في السرد بقدر ما أن القصد هو إلقاء شيء من الضوء على تلك الخلفية بهدف القدرة على تقويم مسيرة المجلس واستشراف احتمالات مسيرته المستقبلية وذلك عن طريق استقراء ماضيه وما يحتويه ذلك الماضي من عوامل ومتغيرات لها كبير الأثر في استمرارية أو عدم استمرارية هذه المؤسسة. بمعنى آخر، فإننا نحاول استيعاب الحاضر والمستقبل عن طريق استيعاب ذات الماضي في منظور تاريخي معين.

في ٤ فبراير/شباط عام ١٩٨١ وقّع وزراء خارجية كل من الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، والسعودية، وعمان، وقطر، والكويت الاعلان السياسي لقيام مجلس التعاون الخليجي وذلك في مدينة الرياض، السعودية، وفي ٢٥ مايو/أيار من نفس العام وقع زعماء هذه الدول على النظام الأساسي للمجلس وذلك في مدينة أبو ظبي في الإمارات العربية المتحدة كما صدر إعلان أبو ظبي (ورقة العمل الخليجي المشترك). وما يهمنا في هذا النظام الأساسي بصفة خاصة المادة الرابعة، وهي المادة المتعلقة بأهداف المجلس. واهتمامنا بهذه المادة مرجعه في المقام الأول ما لها من تأثير محتمل على حاضر ومستقبل المجلس

(*) بحث قدم الى منتدى التنمية في البحرين، يناير /كانون الثاني ١٩٩٠.

وذلك بأخذ الظروف والمتغيرات التاريخية في الاعتبار بطبيعة الحال، وهذا ما سوف نتطرق اليه لاحقاً في هذا الفصل .

إذا نظرنا الى المرحلة التاريخية التي أعلن المجلس خلالها سنجد أنها مرحلة حافلة بالكثير من المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية لعلنا نوجزها فيما يلي:

أولاً: وفق نظرة أو منظور الدول العظمى في النسق الدولي المعاصر (وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي) فإن انسحاب بريطانيا في شهر ديسمبر/ كانون الأول من عام ١٩٧١ من منطقة الخليج العربي (شرق السويس) قد خلق **فراغاً سياسياً** لابد له أن يملأ وذلك لابقاء النسق الدولي والمحافظة على استقرار و أمن المنطقة بما يكفل مصالح الدولتين العظميين بصفة أساسية في نسق دولي ثابت ومتوازن. وعلى ذلك اصبحت منطقة الخليج العربي محط أنظار الدولتين الأعظم اللتين قامتا (كل على حدة) بطرح مفهومها ومنظورها الخاص حول مسألة أمن الخليج، الذي بدوره يعكس المصالح الحيوية والاستراتيجية لهاتين الدولتين في المقام الأول .

ثانياً: في أعقاب حرب اكتوبر/تشرين الأول عام ١٩٧٣، أخذت أسعار النفط الخام في الارتفاع ارتفاعاً «ثورياً» من بضعة سنتات الى عدة دولارات للبرميل الواحد من النفط الخام. وهذا مما زاد في الأهمية الاستراتيجية لمنطقة الخليج العربي بالنسبة للنسق الدولي المعاصر بصفة عامة وللقوى الكبرى في هذا النسق بصفة خاصة. فدول الخليج تعتبر من كبار منتجي هذه السلعة الاستراتيجية كما انها، وهذا هو الأهم بالنسبة لاحتمالات المستقبل، صاحبة اكبر احتياطي نفطي في العالم. بوضعها هذا، فإن دول الخليج تصبح قادرة إنْ أرادت أن تتحكم في بنية النسق الدولي المعاصر عن طريق التحكم في امدادات هده السلعة الاستراتيجية الى النسق ودوله وبالتالي التحكم في آلة الصناعة خاصة في الغرب الرأسمالي، كما أنها تستطيع التحكم في بنية هذا النسق عن طريق الثروات المالية الضخمة التي أصبحت تتدفق اليها بعد هذه الثورة السعرية في اقتصاديات النفط. فلأول مرة، ومنذ ظهور الرأسمالية وانتقالها من المرحلة التنافسية الى المرحلة الاحتكارية على مستوى العالم أجمع، تنقلب المعادلة التبادلية بين الدول **المتقدمة** والدول **المتخلفة** اقتصادياً. فبعد أن كان الطرف الأول يبادل سلعاً مصنعة بسلع أولية قادمة من الطرف الثاني وذلك في علاقة امبريالية (رأسمالية على مستوى العالم) بحيث تكون كفة التبادل في صالح الطرف الأول، أصبح الطرف الثاني في حالة الدول النفطية هو المستفيد في أعقاب الثورة السعرية عام ١٩٧٣[١]. هذا الانقلاب في المعادلة التبادلية سيكون له اكبر الأثر، فيما لو ترك يعمل بحرية، على بنية النسق الدولي ذي الطبيعة الرأسمالية وهذا بطبيعة الحال ما لا يرضي القوى الكبرى عموماً في هذا النسق. لذلك كان على هذه القوى احتواء هذه

---

(١) في مسألة التبادل بين الطرفين وطبيعته، انظر: Arghiri Emmanuel. *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (New York: Monthly Review press, 1972).

التغييرات وذلك في سبيل المحافظة على النسق الدولي ذاته سواء في جانبه السياسي أو الاقتصادي. ومن هذ المنطلق أصبحت منطقة الخليج العربي محلاً للصراع الدولي .

ثالثاً: قيام الثورة الإيرانية وسقوط الشاه. بسقوط الشاه محمد رضا بهلوي حدث فراغ أمني في منطقة الخليج العربي وذلك من وجهة النظر الأمريكية. فقد كانت إيران حاجز صد كان يفترض فيه المناعة ضد الاتحاد السوفيتي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشاه كان يلعب دور «الشرطي الأمريكي» بما يحقق توازن القوى في المنطقة وتحقيق مفهوم الأمن الأمريكي، وبسقوطه تعرض هذا المفهوم الى الاهتزاز ولذلك كان لابد من إيجاد البديل سواء في تبني نظام من خارج المنطقة أو في إقامة نظام جديد في المنطقة ذاتها مكون من وحداتها السياسية قادر على ملء الفراغ الأمني الذي أحدثه سقوط الشاه[1]. من ناحية أخرى، فإن الثورة الإيرانية لم تخف منذ بدايتها سعيها الى تصدير الثورة الإسلامية الى كافة أرجاء العالم الإسلامي بصفة عامة ومنطقة الخليج بصفة خاصة، وهي المنطقة التي تشكل مجالاً حيوياً وبعداً استراتيجياً لهذه الثورة، بل وللدولة الإيرانية بغض النظر عن أي نظام سياسي يسيطر على مقاليد الأمور فيها. غير أن الشرعية الإسلامية التي قالت بها الثورة الإيرانية تبريراً لقيامها ومحاولة تصديرها قد تناقصت مصداقيتها لدى معظم العالم الإسلامي عندما نص الدستور الإيراني الجديد بعد الثورة (٢ ـ ٣ ديسمبر ١٩٧٩) على أن الإسلام وفق المذهب الجعفري هو دين الدولة الرسمي، كما أن من شروط المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون مسلماً جعفرياً[2]. ذلك ألبس الثورة الإيرانية رداءً مذهبياً قلل من مصداقيتها وقبولها (شرعيتها) على مستوى العالم الإسلامي عموماً. غير أن هذه الشرعية لم تفقد مصداقيتها، بل بقيت على جاذبيتها الى حد ما، لدى فئات واسعة من المواطنين في دول الخليج[3]. وهذا ما يجعل من مفهوم تصدير الثورة هاجساً امنياً مقلقاً سواء لدول المنطقة أو للقوى الكبرى ذات المصلحة في الاستقرار الاقليمي وتوازن النسق الدولي واستقراره[4] .

---

(١) بالنسبة لأمن الخليج في المنظور الأمريكي فإنه يتكون من دعامتين اساسيتين هما: أولاً: عزل الاتحاد السوفييتي (في الفترة التي نتكلم عنها) عن منطقة الخليج على كافة المستويات السياسي منها والاقتصادي والعسكري.
ثانياً: ضرورة المحافظة على الاستقرار السياسي الداخلي في المنطقة وربط دوله بعلاقات هيمنة معينة للولايات المتحدة الامريكية بما يكفل تحقيق مصالحها الاقتصادية في المنطقة قبل كل شيء. اي، وإذا أردنا أن نقول ذلك بصيغة اخرى، المحافظة على علاقات التبعية الاقتصادية بين المنطقة وامريكا بحيث تبقى دوماً في ظل الهيمنة الأمريكية. أنظر في هذا المجال: عبدالله فهد النفيسي: **مجلس التعاون الخليجي: الإطار السياسي والاستراتيجي** (لندن: مطبعة طه، ١٩٨٢)، وكذلك عبدالله الأشعل، **الإطار القانوني والسياسي لمجلس التعاون الخليجي**، (الرياض، ١٩٨٣)، ص ٧٠.

(٢) انظر: ***Political Handbook of the World*** (1982 - 83), New York: Mc Graw - Hill Book, pp. 228 - 229.

(٣) انظر: James A. Bill., «Islam, Politics, and Shi'ism in the Gulf» ***Middle East Insight***, Vol. 3, No. 3, 1984.

(٤) في هذا المجال، يقول جيمس بل: «ان الجانب الاهم في جَيَشان الإسلام في الخليج هو انه ليس قادماً من أعلى بل =

بالإضافة إلى ذلك، فإن سقوط الشاه وقيام الثورة الإيرانية خلق انطباعاً لدى دول المنطقة والسلطة السياسية فيها، ان الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تقف بكل ثقلها وراء الشاه ونظام حكمه غير قادرة في نهاية المطاف على صيانة التـزاماتهـا أو ضمان استمرارية استقرار المنطقة سواء في الداخل او الخارج. وبالتالي فإن الاعتماد المطلق على قوة عظمى لا يشكل في حقيقته ضمانة أكيدة ضد عوامل التغيير واللاستقرار. من هذا المنطلق، أحست دول المنطقة أن جهداً ذاتياً معيناً، دون التخلي عن دعم خارجي معين، لابد يبرز الى حيز الوجود وذلك في سبيل الوقوف في وجه عوامل اللاستقرار في المنطقة على وجه الخصوص[1] .

رابعاً: الغزو السوفيتي لأفغانستان. بغزو الاتحاد السوفيتي لأفغانستان في شهر ديسمبر من عام ١٩٧٩، أصبح لا يفصل بينه وبين مياه الخليج أكثر من ٥٠٠ كيلومتر، وهذا ولّد انطباعاً لدى بعض المسؤولين في دول الخليج مؤداه أن الاتحاد السوفيتي قد لا يتورع عن الغزو المباشر للمنطقة[2]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ردّ الفعل الغربي (الأمريكي خاصة) تجاه هذا الغزو واحتمـالات تهديـده «للمصالـح الحيويـة» للغرب في المنطقة هو الذي فاقم المسألة ونشر الخوف والريبة بين دول المنطقة من احتمال أن تصبح منطقتهم ساحة صراع بين القوتين الأعظم في العالم. فقد صرح الرئيس الامريكي آنذاك جيمي كارتر بعد الغزو مباشرة بأن منطقة الخليج تدخل مباشرة في دائرة الأمن القومي الأمريكي والاقتراب منها من قبل الطرف الآخر يعني المواجهة المبـاشرة. وقـد ترجمت الإدارة الأمريكية مقولتها تلك بإنشاء ما يسمى «بقوات التدخل السريع» وذلك بهدف الدفاع عن المصالح الحيوية للغرب في المنطقة. وفي عام ١٩٨١، أعلنت مارغريت تاتشر رئيسة الوزراء البريطانية في تصريحات لها في واشنطن عن استعداد بلادها للمشاركة في هذه القوات. وقد رفضت دول الخليج في مجملها تصريحات كارتر وتاتشر وكذلك الحاجة الى

انه حركة جماهيرية وصلت الى الاعلى من تحت. إنه الإسلام الشعبي في مقابل الإسلام المؤسسي». المرجع السابق..

(١) انظر عبدالله الاشعل، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) وقد كان هاجس الخطر السوفييتي اكثر بروزاً لدى دولتي عمان والبحرين اللتين رفضتا مشروع بريجنيف حول أمن الخليج جملة وتفصيلاً، والذي أعلنه بريجنيف في زيارة قام بها للهند في ديسمبر من عام ١٩٨٠. هذا وقد تضمن مشروع بريجنيف حول امن الخليج النقاط التالية: ١ ـ عدم إقامة قواعد عسكرية في منطقة الخليج والجـزر المتاخمة لها، وعدم وضع اسلحة نووية او اية اسلحة اخرى للإبادة الشاملة، هناك. ٢ ـ عدم استخدام، او التهديد باستخدام، القوة ضد بلدان منطقة الخليج وعدم التدخل في شؤونها الداخلية. ٣ ـ احترام وضع عدم الانحياز الذي اختارته دول منطقة الخليج، وعدم جرها الى التكتلات العسكرية التي تشارك فيها الدول النووية. ٤ ـ ضمان حرية استخدام الممرات البحرية بين الخليج وباقي انحاء العالم، مع عدم خلق أي عقبات او اخطار أمام التبادل التجاري الطبيعي بين البلدان. ٥ ـ التعهد باحترام حق كل دولة ذات سيادة في استخدام مواردها الطبيعية كيفما تشاء. انظر مركز الخليج للدراسات العربية (الشارقة)، التقرير السياسي، عدد (٥)، ديسمبر ١٩٨٠، ص ٢٢، وكذلك عبدالله الأشعل، مرجع سابق ص ٧١ ، ٧٧.

قوات التدخل السريع وأكدت على أن دول المنطقة هي المسؤولة عن أمنها وهي قادرة على ذلك[1] .

خامساً: الحرب العراقية ـ الإيرانية. بمثل ما أن الغزو السوفيتي لأفغانستان كان يشكل تهديداً لاستقلالية منطقة الخليج العربي عن طريق جعل المنطقة مسرحاً للصراع الدولي ومحاولة الدول العظمى حماية «مصالحها الحيوية» وتجسيد مفهومها لأمن الخليج على أرض الواقع، فإن الصراع العراقي ـ الإيراني حمل نتائج مماثلة وإن كانت أكثر حدة ومباشرة. فعن طريق إضعاف الطرفين (العراق وإيران) أحدهما للآخر من ناحية، وخلخلة التوازن الإقليمي من ناحية أخرى، فإن المجال يكون مفتوحاً للقوى العظمى أن تخترق المنطقة بشكل مباشر بما يؤدي إليه ذلك من نتائج في عدم الاستقرار وجر المنطقة الى ساحة الصراع الدولي. ومن هنا كان حرص النظم السياسية في الخليج على إيقاف هذه الحرب (بعد أن طال أمدها) بأية وسيلة كانت لما لها من آثار مدمرة على مسألة الاستقرار السياسي في المنطقة الذي هو الهدف الأول والرئيسي لكافة دول المنطقة ونخبها السياسية[2] .

كل هذه المتغيرات والعوامل المحلية والاقليمية والدولية، والتي حفل بها عقد واحد هو تقريباً عقد السبعينات، دفعت بالمنطقة دفعاً لأن تكون مسرحاً أساسياً من مسارح الحرب الباردة بين الشرق والغرب، بل واحتمالات الحرب الساخنة في لحظات تاريخية معينة. ولذلك، وتحت ضغط هذه المتغيرات، وجدت دول الخليج نفسها مدفوعة دفعاً الى التخلي بل والتنازل عن نزعتها «الاستقلالية» القطرية، أو بعض منها، وذلك في سبيل الصالح العام لهذه الدول الذي هو في المقام الأول المحافظة على الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المنطقة بما يكفل استمرارية السلطة السياسية في المرتبة الأولى وسلامة البنى السياسية للنظم الحاكمة. وعلى ذلك، وفي نهاية عقد السبعينات وبداية عقد الثمانينات، بدأت تبرز على الساحة الخليجية الدعوة الى قيام شكل من أشكال التنسيق والتعاون بين دول المنطقة بما يكفل تحقيق الأهداف المتوخاة في ظل مناخ دولي وإقليمي عاصف قد يؤثر في نهاية المطاف على المناخ الداخلي (البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية) تأثيراً سلبياً بالنسبة لنظام المنطقة السياسية. وعلى ذلك ولدت فكرة انشاء مجلس التعاون الخليجي عملياً خلال مؤتمر القمة الخليجية الذي عقد على هامش مؤتمر القمة الإسلامية الثالث الذي عقد في مدينة الطائف السعودية خلال الفترة من ٢٥ إلى ٢٨ يناير/كانون الثاني سنة ١٩٨١، حيث كان أمام زعماء الدول الست المكونة

---

(١) مركز الخليج للدراسات العربية، **التقرير السياسي**، عدد (٨)، مارس ١٩٨١، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢) في سبيل تحليل للحرب العراقية ـ الإيرانية، أنظر: محمد ابراهيم الحلوة، «حرب الخليج: دراسة في مسببات الصراع وعواقبه»، **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة عشرة، جمادي الأولى ١٤٠٩هـ يناير ١٩٨٩، ص ١٧٤ ـ ١٩٤.

للمجلس ثلاثة مقترحات حول الشكل العام لكيفية التعاون والتنسيق: اقتراح سعودي، وكويتي، وعماني[1].

وفي الحقيقة فإننا نجد في هذه المقترحات المختلفة سيادة **النزعة القطرية** في نظرة كل دولة الى مصالحها الخاصة التي من الممكن أن تتحقق من خلال شكل التعاون المقترح. فالاقتراح أو المشروع السعودي كان تركيزه الأساسي على عوامل الأمن بصفة عامة والأمن الداخلي بصفة خاصة، والمشروع الكويتي كان تركيزه الأساسي في أهداف التعاون المشترك على الأمور والمسائل الاقتصادية والصناعية والنفطية والثقافية متجنباً الحديث عن مسألة الأمن، أما المشروع العماني فقد كان تركيزه على إنشاء قوة بحرية مشتركة قادرة على الدفاع عن مضيق هرمز[2]. وفي الحقيقة فإن هذا التضارب الواضح منذ بداية الأمر بين **النزعة القطرية** لكل دولة على حدة والتي تحاول الحفاظ على سيادتها الوطنية كاملة غير منقوصة، وبين **الاطار القومي** المأمول الذي يستوجب شيئاً من التنازل والتخلي عن حساسية **السيادة القطرية الوطنية**، سوف يكون أحد نقاط الضعف الخطيرة في مسيرة المجلس، كما سنتعرض لذلك لاحقاً. هذا وقد كرس واضعو النظام الأساسي للمجلس هذا التناقض عن طريق الوضع في الاعتبار «ضرورة التوفيق بين رغبة كل دولة عضو في الاحتفاظ بسيادتها الوطنية الكاملة، وبين الرغبة المشتركة لدول المجلس في حد أدنى من صيغ العمل المشترك في آن واحد»[3]. عموماً فإن الحديث عن ظروف وملابسات قيام المجلس يقود إلى الحديث عن الأسباب والأهداف المباشرة التي تقف وراء قيام المجلس.

قيام المجلس: الأسباب والأهداف

في هذا المجال، نستطيع أن نفرق أو نميّز بين وجهتي نظر أساسيتين في مسألة الأسباب والأهداف: احداهما وجهة النظر الرسمية المعلنة، والأخرى وجهة نظر أولئك المشتغلين بالشؤون الخليجية والذين يحاولون استقراء الأسباب والأهداف غير المعلنة.

وجهة النظر الرسمية المعلنة:

فيما يتعلق بوجهة النظر الرسمية المعلنة، فإننا نستطيع تبيانها دون كبير عناء من

---

(١) انظر البحث الذي قدمه أمين هويدي في ندوة أبعاد ونتائج الصراعات الإقليمية والدولية في منطقة الخليج العربي في الشارقة خلال الفترة من ١٨ ـ ٢١ ابريل سنة ١٩٨١ بعنوان: «الاخطار الحقيقية التي تهدد امن الخليج العربي».

(٢) انظر عبدالله الأشعل، مرجع سابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) انظر عمر الخطيب، «الانماء السياسي الخليجي في اطار مجلس التعاون لدول الخليج العربي»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٥ ـ ١٤٠٦هـ، ص ١٨٢.

خلال الاعلان الرسمي الصادر باسم الدول الأعضاء معلناً قيامه رسمياً . وقد نص هذا الإعلان عما يلي :

«ادراكاً من كل من دولة الإمارات العربية المتحدة ودولة البحرين والمملكة العربية السعودية وسلطنة عمان ودولة قطر ودولة الكويت، لما يربط بينها من علاقات خاصة وسمات مشتركة وأنظمة متشابهة، ولما تشعر به من أهمية قيام تنسيق وثيق بينها في مختلف المجالات، وخاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، ولإيمانها بالمصير المشترك ووحدة الهدف، ولرغبتها في تحقيق التنسيق والتكامل والترابط بينها في جميع الميادين، رأت أن تقيم تنظيماً يهدف إلى تعميق وتوثيق الروابط والصلات والتعاون بين أعضائها في مختلف المجالات، يطلق عليه مجلس التعاون لدول الخليج العربية، مقره الرياض في المملكة العربية السعودية. ويكون هذا المجلس الوسيلة لتحقيق أكبر قدر من التنسيق والتكامل والترابط في جميع الميادين، وتعميق وتوثيق الروابط والصلات بين أعضائه في مختلف المجالات، وكذلك وضع نظم متماثلة في المجالات الاقتصادية والمالية والتعليمية والثقافية والصحية والمواصلات بأنواعها المختلفة، والإعلامية والجوازات والجنسية وحركة السفر والنقل والشؤون التجارية والجمارك ونقل البضائع والشؤون القانونية والتشريعية لمجلس التعاون لدول الخليج العربية»[1] .

هذا وقد قامت المادة الرابعة في النظام الأساسي للمجلس بتفصيل الأهداف وذلك كما يلي:

«تتمثل أهداف مجلس التعاون الأساسية فيما يلي:

١ ـ تحقيق التنسيق والتكامل والترابط بين الدول الأعضاء في جميع الميادين وصولاً إلى وحدتها .

٢ ـ تعميق وتوثيق الروابط والصلات وأوجه التعاون القائمة بين شعوبها في مختلف المجالات .

٣ ـ وضع أنظمة متماثلة في مختلف الميادين بما في ذلك الشؤون الآتية:

أ ـ الشؤون الاقتصادية والمالية .

ب ـ الشؤون التجارية والجمارك والمواصلات .

ج ـ الشؤون التعليمية والثقافية .

د ـ الشؤون الاجتماعية والصحية .

هـ ـ الشؤون الاعلامية والسياحية .

و ـ الشؤون التشريعية والإدارية .

٤ ـ دفع عجلة التقدم العلمي والتقني في مجالات الصناعة والتعدين والزراعة

---

(١) مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الامانة العامة، وثائق المجلس ١٩٨١، الرياض.

والثروات المائية والحيوانية وإنشاء مراكز بحوث علمية وإقامة مشاريع مشتركة وتشجيع تعاون القطاع الخاص بما يعود بالخير على شعوبها»[1] .

هذا وقد أكدت «ورقة العمل الخليجي المشترك» (اعلان أبو ظبي الصادر عن الدورة الأولى للمجلس الأعلى، ٢١ ـ ٢٢ رجب ١٤٠١ هـ ـ ٢٥ ـ ٢٦ مايو (أيار) ١٩٨١) وبشكل تفصيلي على هذه الأهداف حين قررت أن «**الوحدة والتنمية الشاملة**» هي التحدي الجوهري الذي يواجه دول ومجتمعات الخليج وذلك في سبيل خير شعوب المنطقة. فالوحدة هي الرد الوحيد على مزاعم «فراغ القوة» والتنمية الشاملة هي الحل الوحيد في سبيل استقلالية المنطقة وتحررها من التدخل الاجنبي، وكلا الهدفين يشكلان أجزاء من تحدٍ واحد. تقول الورقة في ثناياها ملخصة هذا التحدي: «ان عالم اليوم يؤكد أهمية الترابط بين الأمم وبالتالي فإن الاندماج الاقليمي خاصة في منطقة الخليج سيكون عوناً ودعماً لأهداف الأمة العربية والإسلامية ويصبح أكثر الحاحاً ومطلباً محلياً في هذه الفترة التاريخية. إن التعبئة الفعالة للموارد والكفاءات في بناء منطقة خليجية تعزز الوضع وتعينه جديرة بأن تحمل هذا الاقليم العربي إلى آفاق تنموية متوازنة يستفيد منها أبناء المنطقة بصفة خاصة والعرب بصفة عامة». وتضيف الورقة «ان الوحدة العربية منذ بزوغ فجر التحرر العربي بعد الحرب العالمية الثانية كانت محط أنظار الشعوب العربية وأن لخطوات ايجابية أن تبزغ في هذا الطريق من منطقة احتضنت الإسلام ورعت العروبة وسارت في دمها المصلحة القومية منذ فجر التاريخ»[2] .

من خلال تحليل مضمون الإعلان والمادة الرابعة من النظام الأساسي وإعلان أبو ظبي، مع الأخذ في الاعتبار تصريحات المسؤولين في المجلس، يتبين لنا ما يلي:

أولاً: ان المجلس قام لتأكيد روابط قائمة بالفعل على أرض الواقع، «لما يربط بينهما من علاقات خاصة وسمات مشتركة وأنظمة متشابهة»، أي أنه عبارة عن مأسسة لعلاقات قائمة على أرض الواقع وهذا بطبيعة الحال شيء جيد. غير أن السؤال الذي يثور هو أن من أهداف أي مؤسسة ليس مجرد التعبير عن الواقع بل اغناؤه وزيادة الروابط القائمة بين أجزائه بما يكفل تماسك المؤسسة واستمراريتها . وبالتالي فإن شرعية أي مؤسسة واحتمالات استمرارها إنما تعتمد في المقام الأول لا على مجرد تثبيت واقع معين وترسيخه، بل في التعامل معه وفق اختلاف المتغيرات بما يكفل ثبات المؤسسة، وهذا ما يسميه هنتغتون عامل «التكيف» في تكوين المؤسسات حيث يقول: «كلما كان التنظيم اكثر تكيفاً، كلما كان اكثر مأسسة وكلما كان أقل تكيفاً، كلما كان أقل مأسسة»[3] . ومجلس التعاون،

---

(١) مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، النظام الأساسي.

(٢) مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، اعلان ابو ظبي.

(٣) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New York: Yale University press, 1968), p. 13.

من خلال وثائقه الرسمية على الأقل، يؤكد على أن الهدف الأساسي من قيامه هو «مأسسة» الواقع مما يعني الانطلاق من واقع مشترك معين إلى واقع أكثر ترابطاً، و«اشتراكاً»، والا ما جدوى قيام المؤسسة اذ لم يكن اغناء الواقع . أما مجرد الثبات عنده فهو لا يحتاج الى مأسسة ومؤسسات فهو قائم ولا يحتاج لأكثر من ابقاء الوضع على ما هو عليه .

ثانياً: وحتى هذه «العلاقات الخاصة والسمات المشتركة» التي تتحدث عنها الوثائق الرسمية وردت بشكل عام وعائم دون تحديد دقيق اللهم الا فيما يتعلق بمسألة «الأنظمة المتشابهة» مما يعطي الانطباع أن السبب الأساسي لقيام المجلس هو تشابه الأنظمة، ويقوى ويزيد من هذا الانطباع أن المادة الخامسة في النظام الأساسي للمجلس والمتعلقة بالعضوية قد أقفلت هذا الباب وجعلت العضوية قاصرة على الدول الست المؤسسة. بمعنى آخر، فإن الانطباع الذي يخرج به الباحث من الوثائق الرسمية هو أن المجلس عبارة عن مجلس تنسيق بين السلطات السياسية في هذه الدول أولاً وأخيراً وليس مجلس تعاون في «**كافة المجالات**» كما تصرح أحياناً وتلمّح أحياناً الوثائق الرسمية .

ثالثاً: رغم أن المادة الرابعة من النظام السياسي تصرح أن الهدف النهائي للمجلس هو الوصول الى الوحدة الخليجية (انظر البند الأول من المادة)، إلا أن تصريحات المسؤولين في دول المجلس تكاد تكون مناقضة للهدف الرسمي المعلن في البند الأول من المادة الرابعة. فمثلاً يؤكد الشيخ صباح الأحمد وزير الخارجية الكويتية بأن دول المجلس لا تهدف إلا إلى «التنسيق والتعاون ونبذ الخلافات وإبعاد المنطقة عن الصراعات الدولية» نافياً أن يكون الهدف هو الوصول الى وحدة أو اتحاد خليجي[1]. كما أن عبدالله يعقوب بشارة، الأمين العام للمجلس يؤكد أن: «مجلس التعاون هو مجلس تعاون كلماته واضحة لا تترك مجالاً للاجتهادات القسرية»[2]، وفي مكان آخر يؤكد أن «وظيفة مجلس التعاون سياسياً وامنياً، الحفاظ على الأمن والاستقرار في منطقة الخليج وتأمين الأمن الداخلي وصيانة استقلال الدول الأعضاء»[3]. ويؤكد الأمين العام (المتحدث الرسمي باسم المجلس) الفكرة نفسها، في مكان آخر حيث يقول: «أكبر هاجس للمجلس هو الأمن والاستقرار في المنطقة، وسلامة الجبهة الداخلية وصلابتها»[4] .

صحيح أن الأمين العام للمجلس، وغيره من المسؤولين في دول المجلس، حريصون على تأكيد أن الهدف النهائي هو الوحدة، ولكن السؤال الذي يثور هو متى وكيف؟ فمن جهة

---

(١) ورد هذا التصريح في صحيفة «القبس» الكويتية بتاريخ ٤/٢/ ١٩٨١.

(٢) انظر عبدالله يعقوب بشارة، «مجلس التعاون وشرعية التعاون الاقليمي العربي». مجلة **التعاون**، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر، ذو الحجة ١٤٠٨هـ، اغسطس ١٩٨٨، ص ٧ ـ ١٤.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) عبدالله يعقوب بشارة، «مجلس التعاون: قطار الغد نحو المحطة الأخيرة»، مجلة **التعاون**، السنة الثانية، العدد السادس، شعبان ١٤٠٧ هـ ، ابريل ١٩٨٧، ص ٩.

نجد ان أكثر التصريحات تنبذ مبدأ الوحدة بشكل صريح أو ضمني ومن جهة أخرى، وكما سنجد لاحقا، فان الاجراءات والانجازات التي حققها المجلس حتى هذه اللحظة هي انجازات جزئية ولا تشكل عوامل ايجابية بمعنى الكلمة في سبيل الوصول الى الوحدة المرجوة. بل ان الأمين العام في احدى مقالاته ترك مسألة الوحدة دون تحديد أو تخطيط حيث يقول: «مجلس التعاون هو كائن لا يستطيع أن ينتظر، ولا يقدر على الجمود، خلق لكي ينمو، وهو كائن يكبر كل يوم، لا قيد على نموه، ولا حدود على حجمه، له بداية معروفة بدأت في ٢٥ مايو ١٩٨١، واذا كانت بداية الميلاد معروفة فان المسيرة لا نهاية لها، لأن أهداف المجلس، كما جاءت في النظام الأساسي هو الوصول الى وحدة الدول الأعضاء، وهو هدف نسعى له، تاركين تحقيقه الى عوامل التاريخ»[1]. ان الأمين العام لم يحدد بالضبط ما المقصود بـ « عوامل التاريخ » ، ولو أن الانطباع الذي يخرج به القارىء من مثل هذا الحديث ان عوامل التاريخ هي عدم وجود خطة بل ان الأمور متروكة على غاربها، وهذا مالا يرضاه أي شخص حريص على بقاء واستمرارية مثل هذا الكيان الذي تفاعلنا بظهوره على مسرح الأحداث.

رابعاً: رغم أن اعلان التأسيس وكذلك المادة الرابعة من النظام الأساسي قد شددت على التعاون في كافة المجالات وأشادت بصفة خاصة بالتشابه بين الأنظمة، الا أنه، وكما يلاحظ عمر الخطيب، فان **المجال السياسي** قد أغفل ذكره تماماً سواء في صيغة الاعلان أو في المادة الرابعة، «وقد ثبت من خلال التجارب العربية الوحدوية التي فشلت، أن سبب فشلها يرجع بشكل أساسي الى افتقارها لأكبر قدر من التنسيق والتكامل والترابط في المجال السياسي قبل أي شيء آخر. لأنه ما قيمة أن تقام هياكل التنسيق والتكامل والترابط في كافة المجالات الاقتصادية والمالية والثقافية... الخ اذا كان مجرد خلاف سياسي بين الدول المعنية بها، أو بين عدد منها، كفيلا بأن يفرط عقد كل صيغ التنسيق والتكامل في تلك المجالات جميعها»[2]. أي أن مجلس التعاون ورغم أنه مكون من دول ذات أنظمة سياسية متشابهة في خطوطها العامة، الا أن **القطرية** تبقى ديدن هذه الدول وذلك من خلال التركيز المبالغ فيه، سواء في الاعلانات الرسمية أو في الممارسة العملية، على مسألة استقلالية «السيادة الوطنية» لكل دولة على حدة. بل انك لو أدرت المذياع على أحد المحطات الرسمية الخليجية لاستمعت الى تلك الأهازيج والأغاني والأحاديث التي تمجد إنسان هذه الدول بشكل قطري مبالغ فيه أحياناً مما يوحي بتجذير القطرية لدى المواطن في هذه الدول بدل محاولة اضعافها على حساب الشخصية الخليجية التي هي جزء من الشخصية القومية العربية. بمعنى آخر، فان مجلس التعاون لم يستطع حتى الآن افراز هيئة سياسية عليا تكون فوق السيادات الوطنية للدول الأعضاء وتتجاوز النزعات القطرية لديها بما

(١) عبدالله يعقوب بشارة، المرجع السابق، ص ٧.

(٢) عمر الخطيب، مرجع سابق، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

يخدم الهدف النهائي الرسمي والمعلن للمجلس الا وهو الوصول الى وحدة اقطار الخليج.

أما بالنسبة للمجلس الأعلى لمجلس التعاون،والذي يفترض فيه أن يكون هذه الهيئة، فان دوره الفعلي تشاوري (بين أعضاء المجلس) ذو تركيز على المسائل الاجرائية دون أن تكون له قوة الزامية فعلية عليا بما يخالف النزعات أو السياسات القطرية لكل دولة على حدة، وهذا ما يستشفه الباحث بوضوح من خلال المادتين الثامنة والتاسعة من النظام الأساسي للمجلس. صحيح أن المادة الخامسة من النظام الداخلي للمجلس الأعلى تتضمن القول، وليس النص، بالزامية القرارات التي يتخذها المجلس الا أن تعدد السيادات القطرية لا يعطي مجالاً لتنفيذ فعلي كامل اذ لا توجد سلطة مركزية على مستوى المجلس قادرة على فرض القرارات الملزمة قانوناً. أما اذا كانت المسألة مجرد نصوص قانونية فان ميثاق الجامعة العربية وأنظمتها القانونية وأجهزتها الرئيسية أكثر تقدماً من مجلس التعاون في مجال تحقيق التعاون، ولكن الحقيقة والواقع يقولان ان الجامعة العربية رغم هذا التقدم في قوانينها تجاه مسألة التعاون العربي والوحدة العربية، منظمة غير فاعلة وذلك بسبب استقلالية السيادات ونزعتها القطرية. غير أن هنالك بعض المنطق في مقولة الأمين العام للمجلس مبرراً هذا الوضع بقوله: «تعمل هذه الدول ـ مع الحفاظ على هويتها ـ من أجل توحيد القوانين والتشريعات واللوائح والأنظمة، وتعمل أيضاً على تعميق وتوثيق الروابط والصلات وأوجه التعاون القائمة بين شعوبها في مختلف المجالات، كما نصت المادة الرابعة من النظام الأساسي للمجلس التي حددت فيها الأهداف. تتحقق هذه الأهداف بالتراضي والاقتناع والتوافق والقبول، حيث لا اكراه ولا فرض، ولا احراج، بل ان زهرة المجلس هي تقديره لظروف الدول الأعضاء، وهو مجلس يعتمد على الاجماع الذي يعتمد بدوره على التفهم والتفاهم»[1].

منطقية هذا الحديث تكمن في القول بأن مجلس التعاون اعتمد مبدأ التدريج في سبيل الوصول الى أهدافه المعلنة حيث أنه من غير المناسب احداث تغييرات أو اتخاذ قرارات جذرية قد تؤدي الى عكس النتيجة المتوخاة، وهذا شيء مفهوم ومقبول. ولكن وبعد مضي أكثر من ثمان سنوات على انشاء المجلس فان طبيعة عمل المجلس الأعلى ما زالت كما هي دون ظهور بوادر ولو بسيطة عن احتمال تحول هذا المجلس الى هيئة سياسية عليا تكون قراراتها ملزمة قانوناً وفعلاً ممهدة السبيل الى ظهور الوحدة الخليجية كمقدمة لظهور الوحدة العربية الكبرى (هذا هدف بعيد المدى لا نطمح حتى أن نرى بوادر له في المستقبل القريب) وذلك كما تنص الوثائق الرسمية لمجلس التعاون ذاتها.

خامساً: من كل ذلك نخلص الى الاستنتاج، ونرجو أن نكون مخطئين فيه، الى أن مجلس التعاون كان في نشأته الأولى عبارة عن «ردة فعل» تجاه المتغيرات الدولية

---

(١) عبدالله يعقوب بشارة، «مجلس التعاون وشرعية التعاون الإقليمي العربي»، مرجع سابق، ص ٩.

والاقليمية والمحلية التي سبق أن تحدثنا عنها، وان «الهاجس الأمني» كان السبب الأول والأخير لانشاء المجلس. واخشى ما نخشاه هو أن تتلاشى ردة الفعل هذه اذا اختفت المتغيرات أو الفعل الذي أوجدها في المقام الأول، فيبقى المجلس مجرد مظلة تمنح الشرعية للسيادات القطرية المنضوية تحت لوائه ولا شيء غير ذلك.

عموماً، نستطيع ايجاز وجهة النظر هذه في أسباب وأهداف مجلس التعاون لدول الخليج العربي بالقول إنها تعبير عن التشابه الاجتماعي والسياسي بين دول المجلس في سبيل الوصول التدريجي (المتروك لعوامل التاريخ) الى الوحدة الخليجية كمقدمة للوحدة العربية. اما مسألة التنسيق الأمني في الداخل والخارج وكذلك التنسيق السياسي والاقتصادي تجاه الخارج فانها من الأسباب ولكنها ليست السبب[1].

وجهة النظر غير الرسمية:

يكاد أن يكون هنالك اجماع بين متبني وجهة النظر على أن **الهاجس الأمني** هو السبب الأول والأخير لقيام مجلس التعاون الخليجي، كما أن الهدف، انطلاقاً من السبب ذاته، هو التنسيق الأمني، في الداخل بصفة خاصة، وذلك بما يضمن الاستقرار السياسي لدول المنطقة وأنظمتها الحاكمة. في هذا المجال يقول أحد الباحثين: «وجاء ميلاد مجلس التعاون لأقطار الخليج العربية عام ١٩٨١، كمظهر من مظاهر عملية اعادة الحسابات، وكان هدفه المباشر التنسيق الأمني على الرغم من كل الاردية التي ألبست لاظهاره بمظهر قومي أو وحدوي أو تعاون اقليمي جدي بين بلدان المنطقة»[2]. ويقول باحث آخر: «يشغل الهاجس الأمني الجانب الأهم من نشاطات المجلس وانجازاته. فاستحوذت المسائل المتعلقة بالدفاع المشترك والأمن والجوانب السياسية المرتبطة بهما على جانب مهم من وقت هذه الاجتماعات»[3]. ويؤكد القائمون على مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي في مركز دراسات الوحدة العربية وجهة النظر هذه ببعد نظري أكبر حيث يرون أن «الهاجس الأمني» هو الدافع وراء قيام التجمعات الاقليمية بصفة عامة وذلك من خلال مناقشتهم للمشهد الثاني من مشاهد المستقبل العربي وهو مشهد التنسيق والتعاون. يقول القائمون على المشروع في هذه المسألة ما يلي: «والأرجح أن يكون الهاجس الأمني، الخارجي والداخلي، هو المحرك لنشأة التجمعات الاقليمية... لذلك لم تكن صدفة أن تبلور التجمع

---

(١) انظر في سبيل معرفة أكبر بوجهة النظر هذه كتاب عبدالله يعقوب بشاره، الأمين العام للمجلس، المعنون: **مجلس التعاون: المسيرة والتحديات**، الصادر عن الأمانة العامة لمجلس التعاون، الرياض، ١٩٨٧. ويشتمل هذا الكتاب على مجموعة من المحاضرات والندوات واللقاءات التي ألقاها وقام بها الأمين العام.

(٢) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) محسن عوض، «محاولات التكامل الاقليمي في الوطن العربي»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد ١٢١، مارس ١٩٨٩، ص ٧٨.

الخليجي (مجلس التعاون) قبل غيره من التجمعات الأخرى الممكنة، وذلك في أعقاب انفجار حرب الخليج، رغم أن فكرته ظلت محل تداول طوال السبعينات. ولكن المحرك الأول واستمراره، قد دفع هذا التجمع للتنسيق والتعاون في مجالات أخرى غير أمنية، أهمها المواصلات والاتصالات»[١].

والحقيقة أن التعاون في مجال المواصلات والاتصالات وان لم يكن ذا طبيعة أمنية بحتة، الا انه وثيق الصلة بالمسألة الأمنية. ويرى الدكتور عبد الله النفيسي[٢]، وهو من أوائل متبني وجهة النظر هذه، أن مجلس التعاون عبارة عن تكريس لتبعية دول الخليج العربية (اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً) للمعسكر الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فان المجلس، وفق مرئيات وجهة النظر هذه، قد جاء بهدف تنسيق قوى الأمن في دول المجلس بهدف قمع حركات المعارضة الداخلية وملء الفراغ الذي تركه سقوط الشاه في الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة. ويؤكد هذه المعاني بشكل غير مباشر مقالة للسفير الفرنسي السابق في المملكة العربية السعودية جورج دو بوتييه يقول في أجزاء منها: «ويمكننا القول، استناداً الى العلاقات الاقتصادية الوثيقة القائمة مع أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة، ان مجلس تعاون دول الخليج هو موضوعياً ، حليف العالم الحر. ان الأمن الداخلي، أي الوقاية وقمع الاضطرابات التي تغذيها دولة غريبة كايران مثلاً، كان، منذ تأسيس مجلس تعاون الخليج عام ١٩٨١، موضوع العديد من اجتماعات الوزراء المعنيين، والغاية من وراء ذلك هو تبني اتفاق عام للأمن الداخلي يكون نوعاً من الانتربول الاقليمي لتنظيم الهجرة وشروط العمل وعمل جواز سفر مشترك بين الدول الست»[٣].

أين نقف من كل ذلك؟ أي الموقفين أو وجهتي النظر هو الأصح؟ المشكلة في الموضوع أن صاحب أية وجة نظر أو موقف معين ينطلق من قناعات ايمانية أو قيمية مع هذا الاتجاه أو ضد ذاك الاتجاه. والموقف أو القناعة القيمية لا تعدم وسائل التبرير للاقناع بذاتها اذ أن المسألة في نهاية المطاف تبقى موقفاً ايمانياً معيناً. نحن مثلاً لا نشكك، ولا نريد أن نفعل، في نوايا الأمين العام للمجلس أو واضعي النظام الأساسي له، اذ أن قناعاتهم قد تكون فعلاً أنه «ليس في الامكان أفضل مما كان»، كما أننا أيضاً لا نشكك في نوايا وقناعات الطرف الآخر الذي يرى أن المسألة لا تعدو أن تكون قضية تنسيق أمني وتكريس لعلاقات تبعية لمراكز الرأسمالية، اذ أن لكل موقف تبريراً والكل قادر على الدفاع

---

(١) سعد الدين ابراهيم (منسقاً) وآخرون، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٨٩.

(٢) انظر: عبدالله فهد النفيسي، مرجع سبق ذكره.

(٣) جورج دوبوتييه، «مجلس تعاون دول الخليج»، في بسمة درويش وايوب الرياشي (منسقان)، **امن الخليج**، (باريس: مؤسسة الدراسات والمشاريع الانمائية، بدون تاريخ)، ص ٧٩.

وتبرير موقفه هذا. ونحن، إذا كان الهدف من الدراسة هو الموضوعية، لا نحاكم النوايا ولا نريد فعل ذلك، ولكننا نستقرىء الأحداث ونحاول تكوين وجهة نظر بعيدة عن التشنج العاطفي وقراءة ما في الصدور، وذلك بقدر ما تسمح الأحداث والمعطيات بفعل ذلك. وهذا يقودنا إلى محاولة تقديم مسيرة المجلس من خلال استقراء الانجازات والاخفاقات مقارنة بالأهداف الرسمية المعلنة ذاتها من ناحية، وبتجاوز هذه الأهداف من ناحية أخرى، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

حصيلة التجربة

أمضى مجلس التعاون أكثر من ثماني سنوات من عمره، ورغم أن هذه المدة ليست إلا فترة زمنية وجيزة في عمر الشعوب والمؤسسات لا تساعد على التقويم السليم تماماً ولا تسمح به، الا أن تقويمنا لحصيلة التجربة لا يستند على اطلاق أحكام مطلقة وليس منطلقه اقتناع قلبي مسبق بنجاح أو فشل مثل هذه التجربة، بقدر ما هو محاولة استقراء موضوعية لم تتم خلال هذه السنوات الثمان **كخطوات** أولية في سبيل تحقيق الأهداف الكلية. نحن على قناعة من أن مجلس التعاون، وكما يصرح المسؤولون فيه، لا يمتلك عصا سحرية قادرة على قلب تاريخ طويل من القطرية والتجزئة وتضارب المصالح والسياسات وآثار المستعمر والغازي الأجنبي، بل ان كل ذلك يحتاج الى وقت طويل والكثير من الصبر. كل ذلك طرح منطقي من الممكن الاقتناع به ولو جزئياً، غير أن فترة مثل تلك التي مرت من عمر المجلس كفيلة بأن تكون حافلة بالكثير من المعطيات الأولية التي تشكل مؤشرات ولو جزئية عن جدية السير نحو تحقيق الأهداف الرسمية المعلنة، فما بالك بتلك الأهداف التي يعتقد الكثير من أبناء المنطقة أنها جديرة بالتحقيق ولو أنها لم ترد ضمن الأهداف الرسمية المعلنة، وهو ما سنتحدث عنه في حينه. نحن، والتكرار هنا من باب الضروريات، لا نريد «محاكمة النوايا» وليس هدفنا الحكم على ما تخفيه الصدور، فهذه مسألة خارجة عن اطار النظرة الموضوعية للأمور، غير أننا لن نتورع عن استنتاج واستخلاص هذه النوايا اذا سمحت المعطيات الموضوعية بذلك وهذا، ان حدث، سوف يكون على أضيق نطاق ممكن. تقويمنا لتجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية سوف يكون قائماً على ثلاثة محاور اساسية: تنظيمياً واقتصادياً، وأمنياً.

<u>تنظيمياً</u>:

أن الهدف الأساسي لمجلس التعاون، كما ينص على ذلك البند الأول من المادة الرابعة للنظام الأساسي للمجلس، هو الوصول الى الوحدة الخليجية. بل وأكثر من ذلك فان

أحاديث المسؤولين في دول المجلس ترى فيه نموذجاً يحتذى في سبيل الوصول الى الوحدة العربية ذاتها[1]. فالى أي حد استطاع المجلس اتخاذ خطوات ايجابية في سبيل تحقيق هذا الهدف من حيث البنى الهيكلية التنظيمية والمؤسسات الدستورية المشتركة.

تحدد المادة السادسة من النظام الأساسي للمجلس أجهزته التنظيمية الأساسية كالتالي:

١ ـ المجلس الأعلى وتتبعه هيئة تسوية المنازعات.
٢ ـ المجلس الوزاري.
٣ ـ الأمانة العامة.

وتضيف المادة السادسة بأن: «لكل من هذه الأجهزة انشاء ما تقتضيه الحاجة من أجهزة فرعية». أي أننا نستطيع، من الناحية الشكلية، أن نقسم هذه الأجهزة وفقاً للتصنيف الثلاثي للسلطات الى: السلطة التشريعية وتتركز في يد المجلس الأعلى، السلطة التنفيذية وتتركز في يد المجلس الوزاري، السلطة القضائية وتتركز في يد هيئة تسوية المنازعات. وبما أن هذه الهيئة لا تتمتع بصفة المؤسسة بل ولا حتى بصفة الجهاز الثابت اذ أنها ملحقة أو تابعة للمجلس الأعلى من ناحية، كما أنها، وكما ينص البند الثاني من المادة العاشرة للنظام الأساسي للمجلس، تتشكل وفق رغبة المجلس الأعلى «في كل حالة على حدة بحسب طبيعة الخلاف» فان السلطة القضائية في المجلس تتركز أيضاً بيد المجلس الأعلى. وعلى ذلك نستطيع القول ان المجلس الأعلى يشكل السلطتين التشريعية والقضائية والمجلس الوزاري يشكل السلطة التنفيذية (حكومة المجلس ان صح التعبير). هذا بالنسبة للتقسيم الشكلي، أما بالنسبة للاستقلال النسبي لهذه السلطات بعضها عن البعض الآخر، فنستطيع القول انه معدوم. فعند النظر الى المادة الثانية عشرة من النظام الأساسي للمجلس التي تحدد اختصاصات المجلس الوزاري نجد أن هذا المجلس مرتبط ارتباطاً كاملاً وتاماً بالمجلس الأعلى في كافة الأمور الجوهرية مما يعني أن المجلس الأعلى، في حقيقة الأمر، يمسك بيده كافة السلطات الثلاث من تشريعية وتنفيذية وقضائية. أما بالنسبة للأمانة العامة فمهمتها بيروقراطية بحتة حيث تتركز وظيفتها في المسائل الاجرائية ونحوها وبذلك فانه لا يمكن تصنيفها ضمن الأجهزة الرئيسية في المجلس ذات العلاقة بالسلطات الثلاث، وذلك كما يتبين لنا من المادة الخامسة عشرة التي تحدد اختصاصات الأمانة العامة.

وفي الحقيقة، وفي هذا المجال، فانه لا يهمنا بيد من تكون السلطة سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، ولا مدى استقلالية كل منها بقدر ما يهمنا مدى «تعالي»

---

(١) انظر مثلاً كلمة الأمير سعود الفيصل وزير الخارجية السعودية في **منتدى الفكر العربي** في ٣٠/٤/ ١٩٨٥ بعنوان، «الوحدة العربية: نظرة عامة»، في **دور مجلس التعاون في تحقيق الوحدة العربية**، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٧، ص ٩ ـ ١٢.

الأجهزة التي تمثلها فوق السيادات الوطنية أو القطرية للدول الأعضاء في المجلس. وحيث أن المجلس الأعلى هو أهم جهاز فان التركيز سوف يكون عليه بصفة أساسية.

من الملفت للنظر أن المجلس الأعلى ومنذ انشائه بانشاء مجلس التعاون وحتى هذه اللحظة لا يتمتع بصفة الالزام السياسي، أي بكونه سلطة مركزية فوق السلطات القطرية، بالنسبة للدول الأعضاء في المجلس، ولا تبدو في الأفق أية مؤشرات تدل على أن المجلس الأعلى يسير في هذا الاتجاه. بمعنى آخر، فان أعلى سلطة في مجلس التعاون، ألا وهي المجلس الأعلى، ما زالت وظيفتها ذات صفة «تشاورية» حيث يجتمع قادة الدول الأعضاء ويتخذون قراراتهم المتعلقة بالمسائل الجوهرية بالاجماع عند التصويت عليها. ورغم صفة الاجماع هذه (المادة التاسعة من النظام الأساسي) تبقى القرارات أيضاً غير ملزمة على أرض الواقع بالنسبة للدول الأعضاء حيث تقوم كل دولة قطرية من دول المجلس بممارسة سيادتها الوطنية الكاملة في هذا المجال من حيث التنفيذ أو عدمه. وقد عبرت وثائق مجلس التعاون عن هذه النقطة بكل وضوح حيث تقول إحدى هذه الوثائق ما يلي: «وقد اتبع المجلس فلسفة الإقناع والإقتناع، فلا إحراج في عمل المجلس، ولا فرض على من لا تسمح ظروفه بالقبول، فإذا برزت صعوبة لدولة ما في تطبيق قرارات ارتضتها الدول الأخرى، فلا غضاضة من اعفائها حتى تسمح ظروفها،... النهج الآخر الذي اتبعه المجلس ووفر عليه الكثير من الأذى، هو الاعلان بأنه ليس شريكاً في الشؤون الداخلية، فلكل بلد قوانينه وظروفه، ولكل شريحة خصائصها ولكل دولة سيادتها»[1]. فإذا كان هناك شيء من المنطق في الجزء الأول من هذه المقولة أو هذا الطرح، فإن الجزء الثاني خال من قوة الاقناع.

ورغم المآخذ الكثيرة التي يمكن أن تؤخذ على شرط الاجماع في التصويت في المجلس الأعلى من حيث انه يعرقل اتخاذ القرارات التي قد تخدم هدف الوحدة المعلن اذ تستطيع أية دولة عضو أن تمنع اتخاذ قرار معين إذا رأت فيه تهديداً لسيادتها الوطنية القطرية، وفي هذا تكريس للتجزئة وعرقلة لتحقيق هدف الوحدة الذي هو الهدف الاول المعلن في النظام الأساسي للمجلس... نقول أنه رغم وجود مثل هذه المآخذ والمثالب على شرط الاجماع مأخوذاً في إطار الهدف المعلن، فإنه من الممكن قبوله وقتياً على الأقل إذا كانت القرارات التي تتخذ في ضوئه تكتسب صفة الالزام السياسي. ولكن المشكلة أن مثل هذه القرارات، رغم اتخاذها في ضوء شرط الاجماع، فإنها في الحقيقة غير ملزمة سياسياً لأية دولة عضو إذ تبقى السيادة الوطنية هي المرجع الأول والأخير وذلك كما يتضح من النص السابق. كما أن النظام الأساسي للمجلس خال من أية إشارة إلى مسألة الإلزام هذه بشكل صريح وواضح وغير قابل للتأويل، مما يدل أو يعني أن مسألة التطبيق للقرارات هي مسألة «تطوعية» من الناحية الفعلية بالنسبة للسيادات الوطنية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

ورغم أنه قد مرّ الآن أكثر من ثماني سنوات على قيام مجلس التعاون لدول الخليج العربية، ورغم أن الكثير من المثقفين المهتمين بالقضايا الخليجية قد أبدوا مآخذهم على شرط الاجماع هذا وما يتبعه من صفة تطوعية لتنفيذ القرارات، وما قد يؤدي إليه من نتائج ضارة بمبدأ الوحدة، الا أنه لم تظهر أية بادرة إيجابية في سبيل إصلاح هذا الخلل، إذا كان الهدف فعلاً هو الوصول إلى الوحدة الخليجية كما يقول النظام الأساسي للمجلس[1]. بمعنى آخر فإن الممارسة تقع على طرف مناقض للنظرية أو الهدف الرسمي المعلن.ونخرج من ذلك كله بأن القائمين على مجلس التعاون يريدون تحقيق ما لا يتحقق أو المستحيل وذلك بمقارنة الأهداف المعلنة مع الممارسات العملية والوضع التنظيمي للمجلس، يريدون تحقيق الوحدة وفي الوقت ذاته احتفاظ الوحدات الداخلة في هذه الوحدة بسيادتها الوطنية والقطرية كاملة غير منقوصة في أي جانب من جوانبها، وهذه، في حقيقة الأمر، معادلة مستحيلة.

أما إذا كانت مسألة الوحدة الخليجية مجرد ديباجة أدبية أو نص قانوني وجد في النظام الأساسي دون مضمون محدد أو معنى معين، فمن الأفضل الغاؤه وذلك في سبيل أن تكون الأمور أكثر وضوحاً ودقة وتعبيراً عن القصد والهدف الفعلي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان المراد من مجلس التعاون هو إنشاء منظمة إقليمية (أو شبه إقليمية) فإنه يجب النص على ذلك صراحة في النظام الأساسي، دون الحديث عن مسألة الوحدة، وذلك حتى لا تختلط الأمور وتتشابك الأهداف والمقاصد وتضيع الحقيقة في خضم ذلك كله. فمن المعلوم أن هنالك ثلاثة مبادىء إساسية يجب أن تتوفر في حالة انشاء منظمة دولية او اقليمية وهي مبدأ القبول ومبدأ السيادة ومبدأ الوظيفية. ويرى البعض أن مثل هذه المبادىء متوفرة في مجلس التعاون الخليجي ولأجل ذلك اعتبروها منظمة اقليمية وليست تجمعاً وحدوياً ضمناً[2]. غير أن الغموض الذي يكتنف مجلس التعاون هو إيراده هدف الوحدة كأول أهدافه مما يجعله شكلاً وممارسة منظمة اقليمية، أما مضموناً فإنه تجمع وحدوي، وهنا تبرز المعضلة.

وإذا كان هدف الوحدة مقصداً وغاية فعلية لمجلس التعاون، فإنه من الضروري والواجب إحداث تغييرات هيكلية تنظيمية معينة وذلك في سبيل خلق مؤسسات مشتركة فوق قطرية تتمتع بصفة الإلزام السياسي وصفة العلوية فوق السيادات الوطنية، وفي ذلك

---

(١) انظر في هذا المجال، عمر الخطيب، مرجع سابق، وكذلك علي خليفة الكواري، **نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٢٠.

(٢) انظر مثلاً: عطيه حسين افندي عطيه، «مجلس التعاون وظاهرة التكامل الدولي»، في مجلة **التعاون**، العدد الثالث عشر، السنة الرابعة، رجب ١٤٠٩هـ - مارس ١٩٨٩، ص٢٢، وكذلك عبد اللطيف يوسف الحمد، «مجلس التعاون: التجربة والدروس»، في مجلة **التعاون**، العدد الحادي عشر، السنة الثالثة، ذو الحجة ١٤٠٨هـ، أغسطس ١٩٨٨، ص ١٠٨، وكذلك عمر الخطيب، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٥.

فقط نكون بصدد «تجمع وحدوي» وليس مجرد منظمة إقليمية لا أعتقد أنها سوف تتفوق في قراراتها على الجامعة العربية المتفوقة في قراراتها واتفاقياتها على المراحل الاولى من السوق الأوروبية المشتركة ذاتها ولكن مع بقاء جانب التنفيذ جامداً أو مجمداً. وعندما تحدث مثل هذه التغيرات الهيكلية فإنه سوف يكون هنالك ضابط يحد من السيادات الوطنية القطرية بما يحد من صلاحيات السلطات القطرية، ولكن هذا هو أقل ثمن ممكن للوحدة، إذ لا وحدة بغير ثمن ولا وحدة بغير تضحيات ولا وحدة بغير ألم لبعض الشرائح الاجتماعية والنخب السياسية، ولكنه ألم وقتي وجزئي في سبيل مستقبل افضل وكلي، أي لعموم مجتمعات الخليج وشعوبها. هكذا يقول التاريخ وهكذا تعلمنا تجارب التاريخ في مسألة الوحدة. ان أول ما تعلمناه في مبادىء السياسة أن الالزام والاكراه هما أبرز صفات السلطة السياسية. فإذا ما أريد تحقيق وحدة خليجية حقاً فلا بد من قيام مثل هذه السلطة التي سوف تكون بلا معنى اذا خلت من عنصر الالزام السياسي. والحقيقة أن هذا القصور التنظيمي في بنية المجلس سوف يكون له آثار سلبية عديدة على كافة الاتفاقيات والقرارات التي يتخذها المجلس في الشؤون الأخرى وذلك من حيث التنفيذ الفعلي.

اقتصادياً:.

لا ريب في أن المدخل الاقتصادي لتحقيق الوحدة هو أفضل المداخل إذ أنه، وعن طريق هذا المدخل، تتشابك مصالح مختلف الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية في مختلف الأقطار مما يخلق نوعاً من الوعي يتجاوز الإطار القطري إو الإقليمي حيث تجد مثل هذه الطبقات والفئات والشرائح أن مصلحتها تصبح أكثر تحققاً كلما أصبح هنالك تجاوزاً أكبر للأقليمية والقطرية. هكذا يقول تاريخ الوحدات الناجحة في العصر الحديث وخاصة تجربة الوحدة الألمانية. ومن الجلي أن القائمين على مجلس التعاون ومنظريه لديهم وعي كامل بهذه الحقيقة نستشفه من تبنيهم لهذا المدخل في اقامة الروابط بين أقطارهم وكذلك نستشفه من التركيز على المسألة الاقتصادية في كل البيانات الختامية لدورات المجلس الأعلى، وفي الاعلان الرسمي عن قيام مجلس التعاون وفي النظام الأساسي، وفي اعلان أبو ظبي، وأخيراً في الاتفاقية الاقتصادية الموحدة التي تم التوقيع عليها في مدينة الرياض السعودية في ١٥/١/١٤٠٢هـ، الموافق ١١/١١/١٩٨١[١]. وحيث ان هذه الاتفاقية هي أعلى ما توصل اليه المجلس في هذا المجال، فان التركيز سوف يكون منصباً عليها.

عند استعراض هذه الاتفاقية نجد أنها مقسمة الى ستة فصول تركز على جوانب

---

(١) انظر: **البيانات الختامية لدورات المجلس الاعلى: من الدورة الأولى الى الدورة الثامنة**، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٨، وكذلك **الاتفاقية الاقتصادية**، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٨.

التعاون الاقتصادي وفصل سابع يتضمن أحكاماً ختامية. وفي الحقيقة فان الفصول الستة الأولى من الاتفاقية تعالج كافة الجوانب الاقتصادية الأساسية في مجال التبادل التجاري، وانتقال الأموال والأفراد وممارسة النشاط الاقتصادي، والتنسيق الانمائي، والتعاون الفني، والنقل والمواصلات، وأخيراً التعاون المالي والنقدي. وتعتبر هذه الاتفاقية اطاراً نظرياً للتعاون الاقتصادي وكذلك برنامج عمل لا أعتقد أن هناك أفضل منه، هذا اذا رأت مواده وبنوده النور ولم تبق حبراً على ورق كما حدث للاتفاقات الاقتصادية العربية في اطار جامعة الدول العربية واتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية بشكل خاص. غير أن هنالك أسباباً موضوعية تقف في الواقع حائلاً وعائقاً دون تنفيذ بنود هذه الاتفاقية. هذه الأسباب تدور في جوهرها حول المسألة السياسية، ونقصد بذلك النزعة القطرية لكل دولة على حدة وتشبثها بمقولة السيادة الوطنية المستقلة. وذلك يجعلنا نقف وجهاً لوجه أمام تلك المعادلة المستحيلة التيْ سبق الحديث عنها: تحقيق الوحدة أو التكامل مع الاحتفاظ الكامل بالسيادات الوطنية القطرية. فالبنى الاقتصادية ـ الاجتماعية في دول المجلس وكذلك التشريعات المتعلقة بالجانب الاقتصادي هي على طرفي نقيض بهذه الدرجة أو تلك مع نصوص روح الاتفاقية الاقتصادية(١). ويعبر عبد اللطيف يوسف الحمد عن هذه النقطة بالذات حين يقول: «ويمكن القول اجمالاً انه بالرغم من الاتجاهات الايجابية التي تضمنتها اتفاقية الوحدة الاقتصادية، توجد هناك العديد من الصعوبات التي اذا لم يصر الى حلها فسوف تبقى هذه الاتفاقية حبراً على ورق. واذا صح القول ان هذه الاتفاقية ليست ببرنامج عمل واقعي وانما بمثابة اطار نظري عام يتضمن مجموعة من الخطوط العامة لمسار التعاون الاقتصادي الخليجي، فان ذلك لا يعني أن هذه الخطوط تتوافق مع مجريات الأمور في اقتصاديات هذه الدول. اذ أن البنى الاقتصادية ومجموعة الاجراءات والتشريعات التي تحكم نشاطها تحتوي على العديد من التناقضات مع توجهات هذه الاتفاقية، وما لم تتبع هذه الاتفاقية خطوات عملية تتناول تغيير هذه البنى والتشريعات القطرية التي تحكمها فستبقى عديمة الفاعلية»(٢).

صحيح أن عملية تغيير هذه البنى والتشريعات القطرية مسألة صعبة وذلك لأنها مرتبطة أساساً بمصالح طبقات وفئات اجتماعية في كل قطر خليجي على حدة، الا أن القرار السياسي كان هو العامل الحاسم في مثل هذه الأمور. بمعنى آخر، فان الحل لا يكون الا بتحول المجلس الأعلى لمجلس التعاون الى سلطة فعلية ذات صفة الزامية فعلية وذات ارادة فعلية في الوحدة الخليجية بحيث تتخذ من القرارات الالزامية الفعلية ما يعيد ترتيب البيت الخليجي من الناحية الاقتصادية بما يكفل تشابك المصالح فوق القطرية وبالتالي

---

(١) انظر مثلاً: **الانظمة والتشريعات الصناعية في دول مجلس التعاون**، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، بدون تاريخ.

(٢) عبد اللطيف يوسف الحمد، مرجع سابق، ص ١١٩.

تمهيد الطريق أمام الوحدة. ولعل أضعف الايمان في هذا المجال انشاء هيئة مركزية عليا ذات صلاحيات تطبيقية واسعة وسلطة الزام فوق قطرية مهمتها متابعة تنفيذ بنود الاتفاقية. ولعلنا نتساءل في هذا المجال مع عمر الخطيب بأنه «اذا كانت نصوص الاتفاقية المذكورة قد ذهبت الى هذه الدرجة المتقدمة من التعاون الاقتصادي الخليجي المشترك، فاننا لا ندري لماذا لا تبادر الدول الأعضاء في مجلس التعاون بالاعلان رسمياً عن قيام السوق الخليجية المشتركة بعد أن تضع تلك النصوص موضع التطبيق»[١].

كما أن هنالك أسباباً أخرى تقف عائقاً في طريق تنفيذ بنود الاتفاقية الاقتصادية نوجزها كما يلي[٢]:

١ - ان الاقتصاديات الخليجية عبارة عن اقتصاديات أحادية الجانب: بمعنى أنها تعتمد على انتاج سلعة واحدة هي النفط «ليس فقط كمصدر رئيسي من مصادر الدخل القومي ولكن كعنصر أساسي في تحريك العملية الاقتصادية»[٣]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فانه، ونتيجة أحادية الاقتصاديات الخليجية، فان مجتمعات الخليج قد تحولت الى مجتمعات استهلاكية تعتمد في استهلاكها هذا على الخارج. ينتج عن هذه الحقيقة أثران سلبيان أساسيان، فمن ناحية نجد أن غياب التنوع الاقتصادي يشكل عائقاً لنمو التجارة البينية بين الدول المجلس بما لذلك من أثر على عدم تشابك المصالح فوق القطرية، ومن ناحية أخرى نمو طبقة أو شرائح اجتماعية تجارية (برجوازية كمبرادورية كما تصفها بعض الادبيات) تنافسية في مختلف أقطار المجلس تجد مصلحتها في التعامل مع المصدر الأجنبي وتشكل عائقاً لأي تغيير محتمل في البنى الاقتصادية - الاجتماعية والتشريعات الاقتصادية التي تضر بمصالحها الفئوية والطبقية، وبالتالي تتحول مثل هذه الطبقات والشرائح إلى حجر عثرة في طريق التكامل والاندماج ومن ثم الوحدة.

٢ - التناقض بين القطري وما فوق القطري وذلك فيما يتعلق بمسألة التشريعات والقوانين الاقتصادية التي في حقيقتها انما تعكس مصالح الفئات والطبقات والشرائح الاجتماعية القطرية ذات المصلحة في استمرار التجزئة وحماية الدولة القطرية، بما يؤدي اليه ذلك من اعاقة سريان حركة التجارة والمال والأفراد بين دول المجلس.

٣ - مسار أو اتجاه الاستثمار المالي والنقدي، سواء الحكومي العام والخاص، يسير في اتجاه تنافسي وليس تكاملياً، واستثمارها عادة ما يكون في الأسواق الأجنبية نفسها مما يزيد من حدة التنافس ويقلل من أوجه التكامل[٤]. لئن قامت مؤسسة «**تعاونية**»

---

(١) عمر الخطيب، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٢) انظر عبد اللطيف الحمد، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٣) عطيه حسين عطيه، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤) عبد اللطيف الحمد، مرجع سابق، ص ١١٩.

خليجية بهدف الاستثمار هي «مؤسسة الخليج للاستثمار (وافق المجلس الأعلى في دورته الثالثة في المنامة بتاريخ ٩ ـ ١١ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٢ على انشاء المؤسسة برأسمال حدد لاحقاً بألفين ومائة مليون دولار امريكي، بمقر دائم هو الكويت، وتم عقد الاجتماع التأسيسي في ١٢/١٠/١٩٨٣ في مدية الرياض) الا أن وثائق المجلس لا تذكر شيئاً عن انجازاتها أو أعمالها منذ تاريخ اجتماع أول مجلس ادارة للمؤسسة في الكويت بتاريخ ٣٠ نوفمبر ١٩٨٣[١].

من ناحية أخرى، فان تركز الاستثمارات المالية والنقدية الخليجية في الغرب الراسمالي يزيد من حدة تبعية أقطار المجلس للغرب ويجعلها اكثر قابلية للتأثر بضغوط تلك الدول المستثمَر فيها مما يضعف، أو حتى يلغي، استقلالية القرار السياسي في دول مجلس التعاون[٢]. لماذا لا تجد هذه الاستثمارات قنوات أخرى أكثر انتاجية ونفعاً لاقتصاديات المنطقة بدل أن تكون أرقاماً في بنوك الغرب أو محركاً لاقتصاده وموظفاً لأبنائه. لماذا لا تكون هذه الاستثمارات محركاً لاقتصاديات الوطن العربي مثلاً وموظفاً لأبناء العرب على أقل تقدير.

من أجل هذه الأسباب نجد أن معظم بنود الاتفاقية الاقتصادية لم يخرج الى حيز التنفيذ الا في القليل منه. فالتبادل التجاري البيني لم يرتفع الى مستوى يزيد من درجة التشابك التجاري بين أعضاء المجلس (انظر جدول رقم ١)، والتعرفة الجمركية الموحدة تجاه الخارج لم تخرج الى حيز الوجود رغم أنه من المفروض أن تكون واقعاً ملموساً عام ١٩٨٧ (كل ما اتفق عليه هو وضع حد أدنى للرسوم الجمركية المفروضة على السلع الأجنبية مقداره ٤,٥٪ وحد أعلى مقداره ٢٠٪ اعتباراً من أول سبتمبر (ايلول) سنة ١٩٨٣)، كما أن بعض أقطار المجلس (عمان) قد طالبت بتأجيل تطبيق بعض بنود الاتفاقية وذلك نظراً لأوضاعها الاقتصادية «والظروف الخاصة بمنتوجاتها الوطنية»[٣]. هذا بالاضافة الى أن العملة لم تتوحد رغم نص الاتفاقية على ذلك (المادة الثانية والعشرون) وليس هنالك بوادر تشير الى السير في هذا الاتجاه، وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى في مواجهة تناقض القطري وما فوق القطري.

---

(١) انظر: **القرارات والخطوات التي اتخذت لتطبيق الاتفاقية الاقتصادية الموحدة**، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧.

(٢) انظر: عبدالله النفيسي، مرجع سابق، ص ٣٢ ـ ٤١.

(٣) محسن عوض، مرجع سابق، ص ٧٩.

جدول رقم (١)
اجمالي التبادل التجاري بين دول المجلس
(١٩٨١ ـ ١٩٨٦)

(مليون دولار)

السنة	الصادرات	الواردات	الاجمالي	نسبة التغيير	نسبة التجارة البينية الى حجم التبادل التجاري
١٩٨١	٤٢٨٢,٥	٢١٢٢,٠	٦٤٠٤,٥	—	٢,٩٪
١٩٨٢	٤٨٤٠,٣	٢٢٠٧,١	٦٠٤٧,٤	- ٦٪	٣,٤٪
١٩٨٣	٣٣٦٣,١	١٦٩٠,٧	٥٠٥٣,٨	- ١٦٪	٣,٥٪
١٩٨٤	٣٢١٥,٢	١٧٣٨,٥	٤٩٥٣,٧	- ٢٠٪	٣,٨٪
١٩٨٥	٢٨١٥,٣	٢٠٥٨,٦	٤٨٧٣,٩	- ٢٠٪	٤,٨٪
١٩٨٦	٢٢٣٧,٧	١٤٤١,٩	٣٦٧٩,٦	- ٢٥٪	٤,٩٪

المصدر: النشرة الاقتصادية، العدد الثالث ١٩٨٨، الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، الرياض .

أمنياً:

على الرغم من أن المسألة الأمنية (داخلياً وخارجياً) لم يأت ذكر لها سواء في الاعلان الرسمي عن قيام المجلس أو في النظام الأساسي، الا أنها أكثر المسائل استحواذاً على الاهتمام من قبل دول المجلس. وقد برر عدم ذكر المسألة الأمنية في اعلان التأسيس بالخشية من سوء التفسير أو التأويل من كون مجلس التعاون تكتلاً أو حلفاً عسكرياً موجهاً ضد الآخرين[1].

ففي المجال الدفاعي، كانت قمتا الكويت (٢٧ ـ ٢٨ نوفمبر ١٩٨٤) ومسقط (٣ ـ ٦ نوفمبر ١٩٨٥) انطلاقة في هذا المجال حيث كان من نتائجهما الاتفاق على اطار للتعاون الدفاعي واستراتيجية دفاعية معينة لدول المجلس، كما تم انشاء قوة عسكرية مشتركة (قوات درع الجزيرة) بقيادة عسكرية خليجية مشتركة ومقر ثابت هو قاعدة الملك خالد العسكرية. وقد كان المأمول من قوات درع الجزيرة أن تلعب دور «قوة تدخل سريع» خليجية وذلك للدفاع عن أمن واستقرار المنطقة داخلياً وخارجياً[2]. كما أن هنالك محاولات

---

(١) انظر: عمر الخطيب، مرجع سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) محسن عوض، مرجع سابق، ص ٧٩.

للتنسيق في مجال التسليح من حيث توحيد، أو تحقيق الانسجام، في أنظمة التسلح من ناحية والاتفاق على مصادر السلاح من ناحية أخرى.

وفي الحقيقة فاننا لا نستطيع الحكم على مدى كفاءة قوات درع الجزيرة حيث أنه لم تتح الفرصة لها لاختبار قدراتها عملياً في مجابهة فعلية(*). غير أننا نستطيع استنتاج هذه الكفاءة وذلك من خلال عدة مؤشرات وعوامل نعتقد أنها تشكل عوائق جوهرية في سبيل ارتفاع هذه الكفاءة من ناحية وفي درجة التعاون الدفاعي من ناحية أخرى. هذه المؤشرات والعوامل نستطيع أن نعددها بايجاز بالقول انها النزعة القطرية في سبيل تثبيت السيادات الوطنية، عوامل بنيوية، والاختراق الأجنبي لهذه القوات.

بالنسبة للنزعة القطرية فانها، وكشأنها في كافة أوجه التعاون، تعتبر أهم العوائق في سبيل قيام تعاون دفاعي قادر على حماية المنطقة بسواعد أبنائها. اذ إن التشبث الشديد، الذي يصل أحياناً الى حد الهوس، بمسألة السيادة الوطنية والاستقلال الذاتي يؤدي الى محاولة مأسسة التنظيمات الوطنية على أسس قطرية شديدة النزعة. والمؤسسة العسكرية تعتبر من أبرز هذه المؤسسات ان لم تكن أبرزها من حيث مدى تنظيمها والقوة التي تمثلها والدور الذي من الممكن أن تلعبه سياسياً في المقام الأول. لذلك فان هذه المؤسسة خاضعة أكثر من غيرها للتنشئة الرسمية القائمة على تجذير القطرية والوطنية القائمة على أساسها وذلك بما يخدم الاستقلالية المطلقة للسيادات الوطنية القطرية، وكل ذلك هو في خاتمة المطاف يشكل عائقاً أساسياً للتعاون في مجال الأمن الخارجي أو الدفاع. فالمؤسسة العسكرية، وفق المعطيات السابقة، أكثر المؤسسات حساسية تجاه القطرية والسيادة الوطنية وبالتالي قد تكون أكثرها رفضاً لأي شكل من أشكال التعاون الذي قد يهدد القطرية والسيادة الوطنية. وفي هذا المجال، يعلق انتوني كوردسمان، وهو خبير في الشؤون العسكرية الخليجية، على هذه المسألة حيث يقول: «لقد أثبتت الدول الأعضاء (في مجلس التعاون) أنها غير قادرة على الاتفاق حول صيغة محددة مقبولة للتعاون الدفاعي، كما أن بعض المشكلات القديمة، وذلك مثل خوف الامارات من النفوذ العماني على العناصر العمانية في القوات المسلحة للامارات، قد تحول الى قضية»[1]. بمعنى آخر، فان التعاون في مجال الدفاع يحد منه وبشكل كبير جداً خوف الدول الأعضاء بعضها من البعض الآخر من حيث الهيمنة العسكرية لإحداها على الأخرى وذلك انطلاقاً من الخوف الدائم على السيادة الوطنية المستقلة لهذه الدول، وبالتالي على وجودها كدولة مستقلة ذات سيادة لم تنلها الا حديثاً (١٩٧١ بالنسبة لمعظمها).

(*) نذكر القارىء ان هذا البحث قدّم عام ١٩٨٩.

(١) Anthony H. Cordesman, *The Gulf and the Search for Strategic Stability* (Boulder : Westview Press, 1984), p. 631.

أما بالنسبة للعوامل البنيوية فنستطيع ايجازها بالقول أنهـا تشمل قلة عدد السكان، الحجم الجغرافي الصغير، النزاعات التقليـدية بين دول المجلس، والنقص في التخطيط العسكري الفعال[1]. غير أن أهم هذه العوامل كعوائق للتعاون الدفاعي هي في رأينا قلة عدد السكان، والصراعات التقليدية، والنقص في التخطيط (أنظر جدول ٢ و٣). فثلاث من دول المجلس الست (الامارات، قطر والكويت) يشكل المواطنون فيها أقلية، وفي الحقيقة فان هذا الوضع غير طبيعي البتة. كما أن الدول الثلاث الأخرى يشكل فيها الأجانب نسبة عالية جداً. قلة المـواطنين بالاضـافة الى أسلـوب التجنيد في دول المجلس (تطـوعية) دفـع المؤسسة العسكرية في بعض هذه الدول الى اللجوء الى العنصر الأجنبي من ناحية والى تقديم مزايا مادية كبيرة للعاملين في القطاع العسكري، وكلا العاملين يشكلان عامل ضعف لا قوة بالنسبة للقوات المسلحة. فالأجنبي لا يمكن أن يدافع عن أرض لا ينتمي اليها كما أن المنتمي الى المؤسسة العسكرية لأسباب مادية بحتة لا يمكن ان يكون انتمـاؤه بدافـع الدفاع عن الأرض. فاذا كانت هذه التناقضات موجودة في المجال الوطني القطري فلا بد أن يكـون لها انعكـاس على مجال التعـاون فوق القطـري. فالمؤسسـة العسكريـة الحاليـة في دول المجلس خلقت لنفسها مزايا ومصالح معينة تتناقض في جوهرها مع مسألة التعاون ولا تتحقق الا على المستوى القطري، وبالتالي فانها تحولت الى ما يشبه «جماعة مصلحة» تقف على نقيض معين مع التعاون الذي لابد وأن يكون بدرجة أو أخرى على حساب وجودها المستقل، وهذا يعود بنا مرة أخرى الى مسألة التركيز الهوسي على مسألة السيادة الوطنية المستقلـة وما يتـرتب على ذلك من سيـاسات مختلفـة تجاه المسـألة العسكـرية والتعـاون الدفاعي[2].

أما النزاعات التقليدية بين دول المجلس (قطر والبحرين أو عمان والامارات مثلاً) فهي ذات جذور تاريخية تتعلق بالعلاقات التاريخية بين الأسر الحاكمة في المنطقة من ناحية، وذات جذور جغرافية تتعلق بمسألة الحدود و«السيادة» الوطنيـة والتي ظهرت مـع تحول امارات ومشيخات المنطقة الى دول حديثة بالمعنى القانوني[3]. هذه العلاقات القائمة على شيء من «الريبة» ذات الجذور التاريخية، والتي تحتاج في بحثها الى دراسة مستقلة في الواقع، تعيق مسألة التعاون في شتى صورها من ناحية عامة وفي الناحية الدفاعية خاصة وذلك انـطلاقـاً من هاجس «الهيمنة» من قبل أحد الأطراف على الآخر، بل انه يدفع دول المنطقة الى تحبيذ التعاون العسكري مع القوى الأجنبية على حساب القوى المحلية، وهذا

---

(١) Emile A. Nakhleh, *The Gulf Cooperation Council: Politics, Problems and Prospects* (New York: Praeger, 1986), p. 45.

(٢) Anthony H. Cordesman, Op. Cit., p.490.

(٣) بهجت قرني . . « وافدة، متغربة، ولكنها باقية: تناقضات الدول العـربية القطـرية»، مجلـة **المستقبل العـربي**، العدد ١٠٥، نوفمبر، ١٩٨٧، ص ٣١ ـ ٥١.

جدول رقم (٢)

مؤشرات القوة العسكرية لدول مجلس التعاون الخليجي (١٩٨٣ - ١٩٨٤)

الدولة	عدد السكان (بالمليون)	النسبة المئوية لغير المواطنين	عدد القوات المسلحة (بالألف)	اسلوب التجنيد	النسبة المئوية للقوات المسلحة الى عدد السكان	النسبة المئوية للانفاق العسكري من الدخل الوطني
الامارات	١,١	٧٧	٤٩	من خارج الدولة - تطوعي[١]	٤,٥	١٠
البحرين	٠,٤	٣٧	٢,٧	تطوعي	٠,٧	٧
السعودية	٨	٢٥	٥١,٥[٢]	تطوعي	٠,٦	١٤
عمان	١	٢٦	٢٢,٥	تطوعي	٢,٣	٢٨
قطر	٠,٣	٧٢	٦	من البادية - تطوعي	٢	٣
الكويت	١,٥	٦١	١٢,٤	اجباري (١٩٧٨) قانوناً تطوعي فعلاً	٠,٨	٨
المجموع	١٢,٣	٥١ (متوسط)	١٤٥,١	تطوعي (عموماً)	١,٨ (متوسط)	١١,٦ (متوسط)

(١) معظم المتطوعين من العمانيين.

(٢) هذا العدد غير متضمن لحوالي ٢٥ الفاً من افراد الحرس الوطني.

المصدر: استقيت هذه المعلومات من : Anthony H. Cordesman, *The Gulf and The Search for Strategic Stability*, (Boulder: Westview Press, 1984).

جدول رقم (٣)

بعض مؤشرات القوة العسكرية للدول الأخرى في المنطقة (١٩٨٣ - ١٩٨٤)

الدولة	عدد السكان (بالمليون)	النسبة المئوية لغير المواطنين	عدد القوات المسلحة (بالألف)	النسبة المئوية لعدد القوات المسلحة الى عدد السكان	النسبة المئوية للانفاق العسكري من الدخل الوطني
إيران	٤١,٥	٢	٢٠٠٠	٤,٨	٧ - ١١
العراق	١٤,٣	٦	٥١٧,٣	٣,٥	٢٤
اليمن (ش)	٧,٢	-	٢١,٦	٠,٣	١٩
اليمن (ج)	٢,٠	-	٢٥,٥	١,٣	١٨

المصدر: معلومات استقيت من المصدر السابق.

يقع في تناقض شديد مع مقولة القائمين على المجلس بأن حماية الخليج يجب أن تكون من مهمة أبنائه(١).

عموماً نستطيع ايجاز العوامل البنيوية التي تقف حائلاً دون قيام تعاون دفاعي فعال بين دول المجلس بعشر نقاط أوردها كوردسمان(٢):

١ ـ الافتقار الى التربية والتثقيف بين العاملين في القطاع العسكري.

٢ ـ التمييز الشديد في المكانة بين الضباط والمجندين مما يعيق قيام قيادة ملائمة وتعاون.

٣ ـ عدم استعداد الضباط للانخراط في التدريب والصيانة اللذين يُعتبران أعمالاً يدوية.

٤ ـ عدم الاستعداد للانخراط في أعمال الصيانة المتطورة والاجراءات اللوجستية.

٥ ـ المركزية المبالغ فيها المزمنة في اتخاذ القرار والادارة.

٦ ـ ينتج عن ذلك افتقار في التعاون والتنسيق في مجال الخدمات المتداخلة.

٧ ـ العجز عن التسيير الفعال لأنظمة الادارة.

٨ ـ المحاباة و«تسيّس» اجراءات الترقية.

٩ ـ الاعتماد الشديد على النصح والمساعدة الأجنبية.

١٠ ـ عدم الاستعداد لتبليغ الحقيقة الفعلية عما يمكن أن يكون تهديداً سياسياً أو مهنياً ومشكلات القوات.

أما بالنسبة للاختراق الأجنبي للقوات المسلحة في دول مجلس التعاون، فيكفي أن نعلم، دون تعليق، المعلومات التالية: في الامارات العربية المتحدة يشكل الأردنيون نسبة كبيرة من الضباط في الجيش، والباكستانيون في سلاح الطيران، بالاضافة الى العديد من الضباط البريطانيين في مجال العقود. وفي البحرين هنالك مدرسة للبحرية الأمريكية، كما أن القوات الأمريكية تستخدم التسهيلات البحرية البحرينية. وفي عمان يوجد ٥٤٠ ضابطاً بريطانياً عاملاً في القوات المسلحة، كما أن ثلث الجيش برمته يتكون من عناصر بلوشية مدربة ومتخصصة. وفي السعودية يوجد ما يقارب ٤٠ ألف عنصر أجنبي (أمريكيون، بريطانيون، فرنسيون، باكستانيون، مصريون، وجنسيات أخرى) يعملون في المجال العسكري والمدني المتعلق به. وفي قطر نسبة كبيرة من الخبراء هم من بريطانيا والباكستان وجنسيات عربية متعددة. وفي الكويت ثمة أعداد كبيرة من المدربين الأمريكيين والخبراء والمستشارين السوفييت والضباط البريطانيين والمدربين الفرنسيين بالاضافة الى

---

(١) في مجال التعاون العسكري بين دول الخليج والقوى الكبرى، انظر: Emile Nakhleh, Op. Cit., pp. 40 - 41, p.104.

(٢) Cordesman, Op. Cit., p. 490.

مستشارين بحريين باكستانيين وكذلك ضباط مصريين وأردنيين للمساعدة في نظام التجنيد الاجباري[1].

أما في المجال الأمني الداخلي، فقد أقرت قمة الرياض الثامنة (٢٦ ـ ٢٩ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧) الاستراتيجية الأمنية الشاملة وذلك بعد طول مشاورات واتصالات وتحفظات (وخاصة من دولة الكويت) على بعض بنود الاتفاقية الأمنية وخاصة تلك المتعلقة بتبادل تسليم المجرمين الفارين، والخلاف حول تعريف المقصود بالمجرم وهل يعتبر المعارض السياسي مجرماً أم لا؟[2]. والحقيقة اننا لا نستغرب أن يكون هذا الجانب هو أكثر الجوانب الحاحاً في تجربة مجلس التعاون اذا علمنا أن العامل الأمني كان من الأسباب الرئيسية، ان لم يكن السبب الرئيسي، في ظهور مجلس التعاون الى الوجود في مرحلة تاريخية محددة، وهذا ما يتضح من خلال ما ذكر سابقاً حول ظروف وملابسات وأسباب قيام المجلس. ورغم أن جانب الأمن الداخلي يشكل الجزء الأكبر من نشاطات مجلس التعاون الخليجي، فان المؤشرات التي يعيش في ظلها أبناء المنطقة لا توحي بذاك النجاح الذي قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة. والحقيقة ان المعلومات في هذا المجال غير متاحة بالشكل المطلوب الا أن المؤشرات المعاشة تدفع الباحث الى استخلاص نتائج معينة في ظل غياب المعلومات الدقيقة. فرغم مرور أكثر من ثماني سنوات على قيام المجلس فان عبور مواطني دول المجلس من دولة الى أخرى يزداد صعوبة في حقيقة الأمر بدل أن يكون أيسر. فالملاحظ زيادة في نقاط التفتيش ونحوها على الحدود بين دول المجلس مما يوحي بأن المسألة الأمنية ما زالت غير محسومة بين تلك الدول مما تنعكس آثاره على المواطن البسيط الذي يرى أن العبور كان أسهل قبل ظهور المجلس منه بعده. أما القول بأن تأشيرات الدخول قد ألغيت بين دول المجلس فان هذا بحد ذاته لا يعتبر انجازاً اذ أن كثير من الدول العربية والأجنبية لا تفرض تأشيرات دخول على مواطني دول المجلس. ان المطلوب في هذا المجال، وذلك في سبيل جعل المواطن البسيط يحس بوجود المجلس، هو الغاء الحاجة الى جواز سفر عند الانتقال من دولة الى أخرى من دول المجلس من ناحية، ومن ناحية أخرى فرض تأشيرة موحدة على القادمين من الخارج وذلك بما يوحي بوحدة دول المنطقة تجاه العالم الخارجي.

ان اجراءات الأمن شيء مطلوب وذلك بما يكفل استقرار الوطن والمواطن، ولكن الخشية من أن تتحول اجراءات الأمن هذه الى شيء مبالغ فيه قد يثقل كاهل المواطن ويفقده بالتالي الاحساس بالانتماء والولاء الى الأرض والوطن. نحن في عصر التقدم العلمي وفي هذا العصر من الممكن تنفيذ اجراءات الأمن بيسر وسهولة دون الحاجة الى

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٣.

(٢) عمر الخطيب، مرجع سابق، ص ١٩٤.

دفع المواطن الى الاحساس «بالرهبة» من هذه الاجراءات. وفي هذا المجال فان دول المجلس سوف تساهم في التقدم الحضاري والإنساني للمنطقة والعالم فيما لو شرعت في انشاء وثيقة لحقوق الإنسان في المنطقة تدعم من عملية التلاحم بين المواطن والدولة والمواطن والمجلس بما يكفل خير الحاكم والمحكوم والمواطن والمسؤول، وتجعل من مسألة الحفاظ على أمن المنطقة مسؤولية كل مواطن وليس فئات معينة فقط، وذلك لأن مثل هذه الوثيقة سوف تعزز من قيم الولاء والانتماء للمجتمع والدولة في آن معاً.

عموماً، وفي نهاية هذا الجزء، نستطيع القول ان ما حققه مجلس التعاون في محاوره الثلاثة (التنظيمي والاقتصادي والأمني) هو دون المستوى المأمول وذلك بالقياس وبالنسبة الى الاهداف الرسمية المعلنة ذاتها سواء في الاعلان الرسمي عن قيام المجلس أو في نظامه الأساسي او في الاتفاقية الاقتصادية الموحدة. بمعنى آخر، فان مقياسنا هنا والذي حكمنا من خلاله على أن ما حققه مجلس التعاون هو دون المستوى المأمول ليس من عندياتنا، كما أننا لم نتطرق الى تلك الأهداف والغايات التي قد تبدو مثالية ومتعجلة للقائمين على المجلس، بل ان هذا المقياس هو الذي قدمه مجلس التعاون ذاته من خلال وثائقه الآنفة الذكر.

ورغم أن لنا تحفظاتنا على التنظير ذاته المطروح في هذه الوثائق، الا أن التطبيق بعيد كل البعد عن الطرح النظري في هذه الوثائق. هنالك فجوة بين ما يطرحه مجلس التعاون في وثائقه وبين التطبيق الفعلي لهذه الطرح. ما السبب؟ لعلنا ذكرنا السبب في ثنايا هذا الفصل ونعيد ذكره هنا باختصار شديد. ان السبب يكمن في أن دول المجلس تريد تحقيق معادلة مستحيلة بالنسبة الى تلك التجمعات التي تسعى الى الوحدة وليس مجرد قيام منظمة اقليمية، معادلة الاتجاه نحو الوحدة بشرط عدم المساس المطلق بالسيادات الوطنية القطرية، وهذا لا يكون سواء على مستوى المنطق المجرد أو على مستوى التاريخ المحسوس. اذا أرادت دول المجلس فعلاً تحقيق الهدف الأول في النظام الأساسي ألا وهو هدف الوحدة فلا بد من تغيرات معينة خاصة في المجال السياسي وتطبيقات عملية فعلية لما ورد في الاتفاقية الاقتصادية الموحدة ذاتها، وهذا يقودنا الى بعض المقترحات في هذا المجال.

في سبيل مجلس تعاون أفضل

وكما قومنا حصيلة تجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية وفق ثلاثة محاور: تنظيمياً ، اقتصادياً ، أمنياً ، فإننا سنسلك هذا التصنيف وذلك فيما يتعلق ببعض المقترحات والمرئيات التي، وفق قناعتنا، كفيلة بتقريب مجلس التعاون من هدفه المنشود الا وهو الوحدة الخليجية كمقدمة للوحدة العربية وجعله فعلاً نموذجاً يحتذى من قبل بقية دول الوطن العربي. هذه المرئيات والمقترحات نوردها فيما يلي:

١ ـ تنظيمياً :

١ ـ كبح جماح السيادات الوطنية القطرية وذلك لا يكون، ووفق الوضع الراهن، الا باضفاء صفة الالزام على قرارات المجلس الأعلى لمجلس التعاون والغاء شرط الاجماع في اتخاذ هذه القرارات. بمعنى آخر، تحويل هذا المجلس الى نواة سلطة سياسية خليجية مركزية. صحيح أن ذلك لن يتحقق دفعة واحدة، ولكن بالامكان السعي في تطبيقه تدريجياً مثل اضفاء صفة الالزام السياسي على قرارات المجلس أولاً مع بقاء شرط الاجماع، أو اضفاء صفة الالزام مع الغاء شرط الاجماع على بعض القرارات أولاً وذلك كخطوة أولى وتمهيدية لاضفاء صفة الالزام تلك على كافة القرارات.

٢ ـ من الملاحظ أن المؤسسات السياسية الخليجية المشتركة في مجلس التعاون كلها مؤسسات على مستوى النخب أو القمة وخالية تماماً من أية مؤسسات ولو بسيطة تعكس القاعدة، أي عموم مواطني مجتمعات دول المجلس. ما نقول هنا هو أن مجلس التعاون بمؤسساته الدستورية المختلفة خال من تلك المؤسسات ذات الصفة التمثيلية على الأقل، يخلف فجوة معينة بين القمة والقاعدة على مستوى دول المجلس وتجعل من المجلس بناء تنظيمياً بعيداً عن وجدان شعوب المنطقة مما يعيق تطور الوعي الوحدوي فيما بينها وبالتالي يقف حجر عثرة في سبيل تشابكها ثقافياً وحتى مصلحياً وتنمو النزعة القطرية أكثر وأكثر مما هو ليس في صالح المجلس مستقبلاً. ان المواطن الخليجي يريد أن يرى نفسه في هذا المجلس، وهذا لا يكون عندما تغيب الصفة التمثيلية لمؤسسات المجلس. هذا لا يعني بطبيعة الحال الغاء المؤسسات القائمة حالياً بقدر ما يعني اضافة لها. أما العلاقة بين مختلف هذه المؤسسات (الرسمي منها والتمثيلي) فانها تتحدد وفق دستور للمجلس يحدد بدقة طبيعة المجلس ومؤسساته وحقوق المواطن الخليجي وواجباته. أما ماهية هذه المؤسسات التمثيلية وشكلها التنظيمي والعلاقة بينها ونحو ذلك، فان ذلك موضوع سابق لأوانه اذ ليُقَر المبدأ ومن ثم تأتي التفاصيل.

٣ ـ الغاء المادة الخامسة من النظام الأساسي للمجلس والتي تغلق باب العضوية في المجلس وتجعلها حكراً على الدول الست الحالية. صحيح أن المسؤولين في المجلس قد أبدوا وجهة نظرهم في هذه المسألة، وهي وجهة نظر قد لا يكون هناك اختلاف حولها، من أن أغلاق باب العضوية لا يعني الاقليمية بل ان المقصود هو التركيز على التشابه شبه الكامل بين دول المجلس من حيث الأنظمة السياسية والخلفية الاجتماعية والاقتصادية ونحو ذلك، الا أن الانطباع الذي تخلقه مثل هذه المادة، رغم نفي المسؤولين في المجلس ذلك، ان مجلس التعاون هو عبارة عن ناد للأغنياء من دول المنطقة وليس كلها، وقد أبدت الجمهورية العربية اليمنية رأياً يتفق مع هذا القول في أعقاب قيام مجلس التعاون[١]. هذا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

من ناحية، ومن ناحية أخرى فان قفل باب العضوية في المجلس قد دفع اليمن، الذي كان يأمل في عضوية المجلس، الى الدخول بل وتأسيس مجلس تعاون آخر من العراق ومصر والأردن. نحن نذكر اليمن هنا لأنه الوحيد، وفق المعلومات المتاحة، الذي أبدى صراحة الرغبة في الانضمام الى مجلس التعاون الخليجي. أما العراق فانه بارك المجلس على لسان رئيس جمهوريته عند قيامه ولم يصرح بالرغبة في الانضمام. بمعنى آخر، فان قفل باب العضوية في مجلس التعاون الخليجي قد قسم المنطقة، دون أن يكون هذا هدف أي مسؤول في المنطقة، الى «محورين» هما مجلس التعاون الخليجي ومجلس التعاون العربي لا نعلم كيف ستكون العلاقة بينهما، بدل أن تكون الجهود موجهة في اتجاه واحد.

من ناحية أخرى فان باب العضوية لو كان مفتوحاً لأدى الى حل الكثير من المعضلات الاقتصادية والاجتماعية. فاليمن مثلاً بكثافته السكانية المرتفعة نسبياً وأراضيه الزراعية الخصبة كان دخوله المجلس كفيلاً بحل مشكلة الأيدي العاملة في دول المجلس من ناحية، والقضاء على ظاهرة العمالة الأجنبية (الآسيوية خاصة) بما لها من آثار اجتماعية سلبية من ناحية أخرى. كما أن خصوبة الأرض اليمنية كانت كفيلة بالتضافر مع رأس المال الخليجي بحل المشكلة الغذائية في دول المجلس وتحقيق الاكتفاء الذاتي الخليجي من هذه الناحية وبالتالي استقلالية القرار السياسي الخليجي الذي لن يكون خاضعاً لأية ضغوط تتعلق بهذه الناحية. والحقيقة أن الباحث في هذا الأمر يستغرب اغلاق باب العضوية نصاً وصراحة، اذ بامكان دول المجلس أن ترفض أية دولة لا ترغب في انضمامها دون الحاجة الى النص على ذلك صراحة في النظام الأساسي، وتعرض نفسها الى تفسيرات وتأويلات هي في غنى عنها.

٢ ـ اقتصادياً:

١ ـ الاسراع في تحديد التعرفة الجمركية الموحدة تجاه الخارج خاصة وقيام السوق الخليجية المشتركة بل والوحدة الاقتصادية عامة بكل ما يتضمنه ذلك من تفاصيل وبغض النظر عن المصالح القطرية لبعض الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية في مختلف دول المجلس.

٢ ـ العمل الفعلي على توحيد العملة الخليجية (كما نصت على ذلك المادة الثانية والعشرون من الاتفاقية الاقتصادية الموحدة). وبغض النظر عن المنافع والفوائد الاقتصادية الناجمة عن اتخاذ مثل هذه الخطوة، والتي يدركها أرباب الاقتصاد، فان هنالك أهمية أخرى ومنفعة كبيرة بالنسبة لهذه الخطوة وان لم تكن اقتصادية. ان تداول عملة واحدة ونقد واحد بين مختلف مواطني المجلس (باختلاف طبقاتهم وفئاتهم) يرفع من درجة الوعي الوحدوي بينهم وذلك بشكل نفسي قد لا يكون واضحاً وصريحاً. ان المواطن يستخدم النقد في كل وقت وكل حين، وحينما يكون هذا النقد موحداً فانه يذكره في كل هذه

الأوقات والأحيان بأنه ينتمي إلى وحدة أكبر من إطاره القطري، ولو لم يكن لتوحيد النقد أو العملة الا هذه الفائدة لكفت.

٣ ـ العمل الفعلي على توحيد سياسات التنمية بما يكفل التكامل بين اقتصادات دول المجلس وليس جعلها في حالة تنافسية، وذلك بالغاء الأزدواجية في كافة المشروعات الاقتصادية وخاصة في مجال الصناعة مما يزيد في درجة التجارة البينية ومن ثم ارتفاع درجة تشابك المصالح بين هذه الاقتصاديات والشرائح الاجتماعية المتعلقة بها. ومن ناحية أخرى فانه وبقدر ما تكون اقتصاديات الخليج ذات صفة تكاملية فيما بينها، بقدر ما تكون ذات صفة تنافسية تجاه الخارج وذلك نتيجة الغاء التنافسية بينها وما يحققه ذلك من تخفيض في النفقات كنتيجة لالغاء الازدواجية والتكرار في المشروعات الاقتصادية.

٤ ـ العمل على توحيد سياسات الاستثمار في اتجاه انتاجي محلي أو قومي عربي بدل الاتجاه نحو الخارج بما يقلل من درجة التبعية لهذا الخارج ويحرر القرار السياسي الخليجي من الضغوط الناتجة عن ذلك.

٣ ـ امنياً:

١ ـ عقد اتفاقية صريحة للدفاع المشترك تكون مكملة لاتفاقية الدفاع العربي المشترك، ومؤكدة على خصوصية المنطقة الخليجية في الاطار القومي العربي.

٢ ـ انشاء جيش خليجي واحد بقيادة واحدة وليس مجرد التنسيق بين جيوش دول المجلس، يكون ترجمة فعلية لاتفاقية الدفاع المشترك.

٣ ـ وضع نظام للتجنيد الاجباري المشترك في الجيش الخليجي الواحد، حيث أنه ومن خلال هذا النظام ترتفع درجة الوعي الوحدوي بين ابناء المنطقة عامة نتيجة ارتفاع درجة الوعي بالعدو المشترك للمنطقة وشعوبها.

خاتمة

رغم كل الفجوات التي قد تتواجد في كيان مجلس التعاون لدول الخليج العربية فانه لا يخلو، بل هو مليء بالايجابيات غير أن الأفضل هو المطلوب. مجرد قيام المجلس يعكس حقيقة بسيطة هي أن أبناء هذه المنطقة هم في الحقيقة شعب واحد هو بدوره جزء من أمة أكبر وأعظم هي الأمة العربية. ان قيام مجلس التعاون هو مأسسة الوجود التاريخي والاجتماعي الواحد لأبناء هذه المنطقة. ومجرد وجوده، بكل ما فيه من مثالب وفجوات، هو تأكيد ضمني على هذه الحقيقة. ولكن الوقوف عند حالة ثابتة أو الجمود ليس من طبيعة الأمور كما أنه لا يخدم الأهداف. ان التغير هو ديدن الأمور وطبيعتها ونحن نعيش في عالم متغير لا يبقى فيه الا الأصلح والأقوى والأقدر تكيفاً مع متغيرات الأمور. نحن نعيش في عالم مكون من وحدات كبيرة لأن طبيعة هذا العالم ومسار التاريخ لا يسمحان الا بوجود الكيانات الكبيرة والوحدات القوية، أما الكيانات الصغيرة فمآلها الزوال والاندثار وان طال

الزمن، هكذا يقول التاريخ. ان الكيانات الصغيرة والضعيفة تواجه دائماً أزمة وجود، ان لم تتعامل معها بوعي وادراك تاريخيين فان الاندثار هو المصير. وكلما كبر الكيان كلما كان أقدر على مواجهة الأزمة وحلها والعكس بالعكس.

ونحن في الخليج لا نريد أن نواجه مثل هذه الأزمة، بل اننا كأمة عربية لا نريد أن نواجه هذه الأزمة ولأجل ذلك فان الوحدة هي الهدف الوحيد الذي بتحقيقه يمكن أن نقضي على أزمة الوجود تلك بدل أن تقضي علينا، فالوحدة مصيرنا اذا كنا نبحث عن مصير.

ومجلس التعاون لدول الخليج العربية هو خطوة، ايجابية نعم ولكنها تبقى خطوة على الطريق الطويل نحو وحدة الخليج كمقدمة لوحدة أمة العرب. هذه الخطوة بحاجة الى مزيد من الخطوات وليس الثبات عند تخـم معين لا تتجاوزه. فالثبات في عالم متغير يعني الموت والفناء وأخشى ما نخشاه هو أن يتحول المجلس الى مجرد مظلة تضفي الشرعيـة على الكيانات الـقطرية التي تحاول كل منها البحث عن مصالحها الخاصة من خلاله مما يتنافى مع الهدف الأساسي لقيام هذا المجلس. لقد كان شعب المنطقة دوماً وابداً شعباً واحداً حتى جاءت مرحلة «الاستقلال القطري» التي جذرت القطرية في منطقة لا تعرفها وأكدت الانقسام في مجتمعات لم تمارسه. وهذا الفصل ما كان الا محاولة لمعرفة أين يقف مجلس التعاون الخليجي والى أين يجب أن يسير، هذا اذا كانت الارادة قائمة على أساس صنع كيان كبير يستطيع أن يجد له مكاناً تحت الشمس بين الكبار، أما إذا انتفت مثل هذه الارادة فلا مكان الا على هامش المكان والزمان. ان المسألة بحاجة الى شيء من الوعي بالتاريخ وتجاوزاً للنعرات القطرية الضيقة والقفز من فوق المصالح الفئوية والطبقية الوقتية، فهل نملك كل ذلك؟.

الفصل الثامن

أزمة الخليج: الجذور والآثار..(*)

هذا ليس بحثاً حول أزمة الخليج سواء في جذورها أو آثارها بقدر ما هو مجرد ملاحظات مراقب لمجرى الاحداث منذ الثاني من اغسطس (آب) ١٩٩٠. فالأزمة في الحقيقة لم تتكشف كل أبعادها بعد، وبالتالي فإن كتابة بحث موضوعي كامل، أو شبه كامل على الأقل، تحتاج إلى بعض الوقت حتى تتكشف الأبعاد كافة ويظهر الكثير من المتغيرات المستترة الآن والتي لا بد من أخذها في الاعتبار عند الحديث عن الخليج وأزمة الخليج. إذن،فإن ما نقوله في هذا الفصل هو مجرد ملاحظات وفرضيات خاضعة للصواب والخطأ، ولوجهة النظر ووجهة النظر المضادة، ولكنها تبقى محاولة يمكن ان تشكّل أساساً لبحث مستقبلي اكثر عمقاً وأبعد غوراً.

جذور الأزمة

يمكن القول إنه، في التحليل الأخير، ليست الأزمة الناشئة عن الاجتياح العراقي للكويت سوى المحصلة النهائية للتناقضات المتراكمة على الساحة السياسية العربية، منذ الرحيل الرسمي للاستعمار وظهور الدولة القطرية العربية على شكل دولة ـ أمة Nation - State، أو بمعنى آخر، فإن هذه الأزمة هي في حقيقتها انفجار لهذه التناقضات، وهو انفجار كان لا بد ان يحدث سواء على شكله الحالي (غزو دولة قطرية عربية لدولة قطرية أخرى) أو بأشكال وصور اخرى لا نستطيع التكهّن بوضعيتها. وكي لا نغرق في الحديث المجرد عند ذكر التناقضات والمتناقضات، فإننا نورد في ما يلي أهم هذه التناقضات، كما تبدو من حيث علاقتها بالأزمة الراهنة في الخليج العربي.

أول هذه التناقضات هو ما يمكن أن يطلق عليه تناقض الدولة والأمة في الحياة

(*) قدّم في ندوة حول ازمة الخليج في ابو ظبي عام ١٩٩٠ ونشر في مجلة **المستقبل العربي**، العدد ١٥٤، اكتوبر ١٩٩١م.

السياسية العربية. فالفرد العربي يعيش ضمن ولاء وانتماء مزدوج: فهو مواطن في دولة قطرية «حديثة» (وبالحداثة هنا نعني أن أطر هذه الدولة القانونية قائمة على أساس التنظيم الدولي المعاصر، وليس الذهن منصرفاً إلى حداثة المجتمع أو السياسة) كما أنه، بشكل أو بآخر، ينتمي إلى أمة أوسع مدى من الدولة القطرية هي الأمة العربية أو الإسلامية. وكلا الانتمائين أو الولائين يعيش في الذات العربية، ولا نستطيع فصل أحدهما عن الآخر: قد يغلب أحدهما الآخر في فترة زمنية معيَّنة نتيجة متغيرات سياسية واجتماعية معينة، ولكنهما من منظور تاريخي يعيشان جنباً إلى جنب وصفاً إلى صف. فعملياً، يعيش الفرد على أنه مصري أو مغربي أو سعودي، ويتعامل مع الآخرين سواء كانوا عرباً أو أجانب على هذا الأساس. ويعمّق من هذا الإحساس بالقطرية كونها (أي القطرية) قائمة على أسس قانونية وتنظيمية ملموسة ابتداءً من الهوية الشخصية وجواز السفر، وانتهاءً بالعلم والنشيد الوطني. وذهنياً، ينتمي الفرد ذاته إلى أمة أوسع وأشمل، وهذا يخلق نوعاً من انقسام الذاتية أو الهوية لدى هذا الفرد مما يؤدي إلى نوع من ازدواج الشخصية من حيث تضارب الولاءات والانتماءات، خاصة في ظروف الأزمات، وهي تلك الظروف التي تستوجب الخيار أو تدفع إليه دفعاً من حيث انتقاء ولاء معيّن ونفي الآخر أو رفضه.

وفي الحقيقة، فإن مثل هذه الازدواجية بين القطري والقومي ما كان يجب أن تحدث لو أن الحياة السياسية العربية صحيحة البدن مكتملة العافية. وبذلك نعني أن تكون هذه الحياة قائمة على مؤسسات وبنى سياسية واجتماعية ثابتة تقضي على الازدواجية وتنفي التناقض، وهذا ما سنناقشه لاحقاً. والمشكلة، أو المعضلة بالأحرى، تزداد حدة عندما نناقش النخب السياسية العربية والايديولوجيات التي على أساسها تقوم شرعية هذه النخب. فكل هذه النخب، الثوري منها والمحافظ، التقليدي والحديث، الديني والعلماني، وكل تلك الايديولوجيات، بيسارها ويمينها ورجعيّها وتقدميّها ودينيّها ودنيويّها، ترفض القطرية علناً وتمارسها سراً، ترفضها ذهنياً وتمارسها فعلياً. فعند القومي، يُنظر إلى القطرية ودولتها على أنها نتاج استعماري بحدود مصطنعة تفصل بين أبناء الأمة الواحدة؛ وعند الديني فإن أي تنظيم غربي هو تنظيم مرفوض لأنه طارىء على ما يُفترض أنه أصالة الأمة وتاريخها؛ وعند التقليدي رفض القطرية نابع من ضرورات الشرعية من حيث ان ولاء مواطنيه هو جزئياً منصرف إلى حدود أوسع من حدود الدولة القطرية.

وعندما نقول إن كل هؤلاء (النخب والايديولوجيات) ترفض القطرية علناً وذهناً وتمارسها عملاً وفعلاً، فإننا لا نرمي إلى القول ان هنالك نوعاً من النفاق أو الكذب بقدر ما إن هذه الازدواجية نتيجة ضرورية للبنى والأسس التي يقوم عليها عالم اليوم. فعالم اليوم ـ شئنا أم أبينا، فليس لنا خيار في ذلك ـ هو صناعة غربية بمؤسساته ونظمه وقوانينه، فالغرب اليوم هو «روح العصر» إذا استخدمنا مصطلحات هيغلية. وعلى ذلك، فإن دول هذا العالم قائمة على هذه الأسس والبنى والنظم، وبالتالي فإنها تتعامل بعضها مع البعض

الآخر وفق هذه الأمور أو وفق «قوانين اللعبة» ـ إذا جاز لنا استخدام مصطلحات منهج «نظرية اللعبة» ـ وهذه ليست مسألة اختيارية بقدر ما هي مسألة تفرضها الضرورة التي هي بنيات هذا العالم وآلياته. ولكن المعضلة تنشأ من أن النخب السياسية العربية، وبناء على ايديولوجياتها التي تمنحها الشرعية، تحتفظ في أذهانها بمرجعية تاريخية وايديولوجيا تناقض، بل وتعادي، ما يمارس فعلاً وعملاً خاصة في تعامل العرب بعضهم مع بعض، ومن هنا تنشأ فجوة معينة بين النظرية والتطبيق نستطيع أن نُرجع إليها العديد من مشكلات وأزمات العلاقات العربية ـ العربية. ولتوضيح ذلك نقول: إن كل دولة عربية تتعامل مع الدول العربية الأخرى وفق معيار مزدوج، ومع العالم الخارجي وفق معيار موحد. مع العالم الخارجي، تتعامل الدولة القطرية العربية على أنها دولة ـ أمة، على أنها العراق أو مصر؛ ومع العالم العربي تتعامل شكلياً، بالمعيار نفسه وعلى أسس من المساواة والسيادة والاستقلال التي كفلها القانون الدولي، وفعلياً على أساس أن كل دولة قطرية عربية تقريباً (خاصة تلك الدول ذات الوزن الأثقل في ميزان التنظيم الاقليمي) تنظر إلى نفسها على أنها قد تكون مرتكزاً ومحوراً لوحدة عربية شاملة (الاقليم ـ القاعدة). وتزداد هذ النظرة ثباتاً ورسوخاً إذا كانت الايديولوجيا التي تقف وراء النخبة السياسية الحاكمة ذات بعد يتجاوز حدود الدولة القطرية. بمعنى آخر، فإن كل دولة قطرية عربية تقريباً تريد أن تخلق عالماً عربياً موحّداً على شاكلتها وإلا فإن الوحدة، بغير هذا الشرط، مرفوضة. فالعراق يريد أن «يعرقن» الوطن العربي، مثلاً؛ وعلى مثل هذا المثال تسير البقية. إذن فإن هنالك خللاً في السلوك السياسي العربي مبعثه هذه الفجوة بين ما هو عملي وبين ما هو نظري، بين ضرورات الفعل ومفردات المرجعية الذهنية. ومن هذه الفجوة ينبع العديد من الأزمات وتثور المشكلات التي أصبح العرب يدورون في رحاها في تاريخهم المعاصر وكأنهم في الحقيقة يدورون في حلقة مفرغة لا أول لها ولا آخر. هذه الفجوة بين العمل والنظر، إذا صح التعبير، وأثرها في الذاتية أو الهوية العربية (سواء كنا نتحدث عن النخب أو عن الأفراد) هي أحد أسباب أزمة الشرعية في العالم العربي. كما يرى ذلك مايكل هدسون، حيث لا اتفاق على حدود الهوية الوطنية ـ القومية وماهيتها[١].

ومن أبرز الأمثلة على ذلك الخلل الذي يسود السلوك السياسي العربي، وهو في الحقيقة **يشكل تناقضاً قائماً بذاته**،هنالك صراعات الحدود بين الدول العربية التي تنفجر أحياناً وتبقى أحياناً كثيرة كامنة كمون النار في الرماد منذرة بصراعات وأزمات مقبلة. فالمفروض أن مثل هذه الحدود شيء مصطنع للفصل بين أبناء الأمة الواحدة، والمفروض أن الدولة القطرية أو الوطنية شيء طارىء لا يلبث أن يذوي ويتلاشى (وفق الأدبيات القومية التقليدية). إلا أن السلوك الفعلي للدولة القطرية العربية هو على العكس من ذلك

---

(١) انظر: Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven,: Conn.: Yale University Press, 1977), pp. 389 - 393.

تماماً إذ تنشأ الصراعات على حبة رمل هنا أو هناك وعلى شبر من الأرض أو حفنة من الماء. وخلال ذلك كله تُحشد الامكانات «الوطنية» كافة للدفاع عن الوطن العظيم (الذي هو الدولة القطرية)، بما يرسّخ شرعية الوجود القطري ويزيد منها على حساب الوجود القومي. وكل ذلك بدوره يؤدي إلى زيادة حدة التوتر في الذات والهوية العربية ويعمّق من تلك الفجوة الفاصلة بين الفعل والمرجعية الذهنية بما يجذّر الازدواجية في السلوك السياسي العربي ويجعلها مصدراً دائماً من مصادر الصراع والأزمات.

وثاني هذه التناقضات هو ذلك الصراع الدائم (يظهر حيناً ويستتر أحياناً، لكنه موجود دوماً) بين النخب السياسية العربية، أو النظم السياسية العربية كما يسميها د. احمد يوسف احمد[1]. وهذا الصراع يمكن إرجاعه جزئياً إلى التناقض الأول (تناقض الدولة والأمة)، إذ إن كل نظام سياسي عربي، خاصة الثوري منه والمؤدلج، ووفق المرجعية الذهنية التي تحملها النخبة الحاكمة، يحاول تحقيق الكيان الكبير الذي تفرضه عليه مرجعيته الذهنية، وبالتالي فهو دائم التدخل في «الشؤون الداخلية» للأنظمة الأخرى لأنها تقف حجر عثرة، وفق منظوره، في طريق تحقيق هذا الكيان الكبير، وبالتالي فإن العلاقة بين الأنظمة العربية هي بشكل ثابت تقريباً، علاقة عدم ثقة تصل إلى حد الخوف أحياناً. ويعمّق من هذا التناقض أن الكثير من الأنظمة السياسية العربية تفتقر إلى الكثير من الأسس والبنى الثابتة للشرعية، وعلى ذلك فإنها تلجأ، طلباً للشرعية، إلى الاستتار وراء ايديولوجيا ما فوق وطنية وقطرية (قومية أو إسلامية، مثلاً)، أو التشبث بالشرعية الثورية (بالنسبة إلى تلك الدول التي جاءت نخبها السياسية الحاكمة عن طريق انقلاب)، او التمسك بالتقليد. وكل ذلك يشكّل مصدراً من مصادر الصدام والصراع بين الأنظمة السياسية العربية ونخبها الحاكمة. فالايديولوجيا ما فوق الوطنية تدفع معتنقيها الى تجاوز الحدود القطرية في سبيل تحقيق ما تقول به الايديولوجيا، والشرعية الثورية تسعى الى تثوير الجيران لتحقيق الأهداف الثورية المعلنة التي غالباً ما ترتبط ايضاً بايديولوجيا ما فوق وطنية؛ والتقليد، ولو أنه يشكّل مصدراً أقل أهمية من مصادر الصراع بين الأنظمة السياسية الحاكمة، وبما يحتويه من مصادر «الحقوق» التاريخية لنخبة سياسية تقليدية ما في بلد مجاور ونحو ذلك، يدفع الى التدخل في «شؤون» الغير بشكل أو بآخر إما رغبة في استعادة هذه «الحقوق» أو محاولة إيجاد نظام سياسي لا يشكّل تهديداً لها أو خطراً عليها، وبالتالي تبقى علاقة عدم الثقة قائمة دائماً ويبقى الخوف هو محور العلاقات.

وثالث هذه التناقضات هو تناقض الثروة، خاصة بعد الثورة النفطية ابتداء من عام ١٩٧٣ حين انقسم العرب في الحقيقة إلى قسمين، قسم ثري على مستوى الدولة والفرد،

---

(١) انظر: احمد يوسف احمد، **الصراعات العربية ـ العربية، ١٩٤٥ ـ ١٩٨١: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

وقسم أقل ثراءً أسوأة ببقية بلدان العالم الثالث. وهذا الانقسام الناتج عن تفاوت الدخل، قد لا يشكّل تناقضاً لو لم يكن بين جماعة من الناس تنظر إلى نفسها، وفق مرجعية ذهنية معينة، على أنها تشكّل أمة واحدة، وبالتالي فإن التناقض ينشأ من هذه القضية: كيف تكون الأمة الواحدة مشكّلة من طبقتين على مستوى الفرد والدولة إحداهما غنية والأخرى فقيرة؟ نحن هنا لا نناقش صحة هذه المقولة أو عدم صحتها إذ إن المهم ليس ذلك بقدر ما هو وجود التناقض ذاته وأثره في السلوك السياسي سواء بالنسبة إلى الدولة القطرية العربية أو إلى الفرد العربي. فالأقطار العربية الأقل غنىً تنظر إلى الأقطار العربية الأكثر غنىً على أنها لم تصل إلى مستواها ذاك إلاّ نتيجة الصدفة الجيولوجية البحتة من ناحية، والتضحيات التي قدمتها الدول الأقل غنىً من ناحية أخرى، وبالتالي، فإن الثروة يجب ألا تكون حكراً على جزء من الأمة دون الجزء الآخر، بل لا بد أن تكون لكل الأمة. وكما نرى هنا، فإن هذا التناقض مرتبط أيضاً بالتناقض الرئيسي الأول (تناقض الدولة والأمة). والحقيقة أننا نستطيع القول إن كل التناقضات العربية تقريباً إنما هي نتائج للتناقض الأول هذا.

إن العالم مليء بالدول الغنية والفقيرة، ولكنها تتعامل بعضها مع بعض وفق أسس وقواعد النظام الدولي القائم، معتبرة مسألة الفقير والغني شيئاً واقعاً يجب التعامل معه كما هو (وذلك إذا أغضينا عن نظريات التبعية التي ترى أن غنى الأوائل هو نتيجة سلب الأواخر، وبالتالي فقرهم). أما بالنسبة إلى الوطن العربي، ونتيجة المعيار المزدوج للسلوك القائم على قبول الواقع (الدولة القطرية الوطنية) ورفضه في الوقت ذاته (الأمة)، فإن المسألة تتحول إلى تناقض وليس مجرد واقع يسمم (أي التناقض) العلاقات العربية ـ العربية خاصة، مع الأخذ في الاعتبار أن الأقل غنًى ينظرون، كما ذكرنا، إلى الثروة على أنها مسألة قومية، والأكثر غنىً ينظرون إليها على أنها حق وطني قطري، وكلا الطرفين ينظر إلى المسألة وفق جزء من المعيار المزدوج، وذلك بما يحقق أهدافه ويخدم أغراضه القطرية في جوهرها. فالأكثر غنىً يستخدمون معياراً قطرياً وطنياً عملياً لتبرير موقفهم القطري الوطني، والأقل غنىً يستخدمون معياراً قومياً ايديولوجياً لتبرير موقفهم القومي شكلاً والقطري مضموناً في أهدافه وغاياته، وبالتالي فإن الصراعات العربية ـ العربية هي في خاتمة المطاف صراعات قطرية بين كيانات وطنية، وليست كما توصف أحياناً كصراعات بين أرباب القطرية وحرّاس القومية. على أية حال، مجمل القول هنا إن التفاوت في الثروة بين الأقطار العربية، مع الأخذ في الاعتبار التناقضات السابقة كافة، يشكّل مصدراً من مصادر عدم الاستقرار والثبات، وبالتالي الأزمات في العلاقات العربية ـ العربية.

ورابع هذه التناقضات هو ذلك الناشيء عن العلاقة «المَرَضية» بين الشعوب العربية ذاتها. قد لا يحبذ أحد أن نذكر مثل هذه الأشياء، ولكن علاج المرض لا يكون إلا بكشفه، لا بالسكوت عنه وادّعاء عدم وجوده. والمرض هنا هو أن العلاقة ذاتها بين الشعوب العربية

علاقة يشوبها الخلل أسوة بالعلاقات بين النخب العربية. فالتناقضات السابقة، وخاصة تناقضات النخب وتناقضات الثروة، انعكست آثارها على الشعوب ذاتها فأصبحت بدورها علاقة مَرَضية يشوبها الخلل والتشوه. ولعل أهم الأسباب في هذه العلاقة المشوهــة، إضافة إلى التناقضات السابقة، رسوخ الثقافة القطرية وتجذّرها يوماً بعد يوم (الوطنية القطرية) بما يخدم ايجاد شرعية معيّنة للنخب السياسية الحاكمة خاصة عنـدما تقـدّم مثل هـذه القطرية وهذه الثقافة القطرية على أنها نموذج للثقافة المستقبلية المـرجوة والمستقبـل اللاقطري (قومي، إسلامي) الذي تقول به الايديولوجيا السائدة. هذا «النفخ» في مركزية قطرية عربية معينة يدفع أبناء مثل هذا القطر إلى النظر إلى أنفسهم على أنهم أرفع من الآخرين سواء بشكل واعٍ أو غير واعٍ، وهذا في الحقيقة يسمم العلاقات بين الشعوب كما هي مسممة بين النخب. فعندما تأتي النخبة السياسية العراقية الحاكمة، مثلاً، وتقول إن العراق «العظيم» هو بذرة الوحدة العربية وإن الشعب العراقي هو الذي سيحقق الوحدة، أو عندما يقال إن النخبة السياسية الحاكمة في الأردن هي سليلة البيت الهاشمي الذي قاد الثورة العربية الكبرى في العصر الحديث، وهو في الوقت ذاته البيت الذي شع منه شعاع النبوة قديماً، أو عندما يتكرر القول، مثلاً، إن مصر هي قائدة حركة التحرر العربي المعاصر وإنها صاحبة الفضل في هذا التحرر وإنها بانية النهضة العربية الحديثة ـ عندما يقال كل ذلك، مثلاً، ويركّز عليه بشكل أو بآخر وفق ضرورات اضفاء شـرعية معينـة على النخب السياسيـة الحاكمة، فإن القطرية العراقية أو الأردنية أو المصرية، مثلاً، تتحول في وجدان شعوبها إلى شيء من الرفعة بحيث تندمج (أي هذه القطرية) بالقومية ذاتها وتجعل من هذه الشعوب وبشـكل لاواعٍ تقريباً (وقد اخترناها مثلاً لا حصراً، وإلا فإن المسألة تتعلق بكل الأقطار العربية) لبّ الأمة وراعية مصـالحها بحيث تنظر إلى بقية الشعوب على هذا الأساس. ويجذّر من هذا الشعور أو الإحساس بالرفعة والأهمية الأكبر لدى الشعوب العربية في نظـرتها بعضهـا إلى بعض، إضافـة إلى التناقضـات السابقـة، غياب المؤسسـات السيـاسيـة والاجتماعية التي تسمح بالمشـاركة الشعبيـة اجتماعيـاً وسياسيـاً مما يجعـل الساحـة السياسية الوطنية حكراً على النخبة السياسية الحاكمة وأجهزتها الرسمية التي تؤجج في الحقيقة الشعور القطري بشكل أو بآخر، وبشكل لاعقـلاني في غالب الأحيان، وذلك في سبيل تدعيم شرعيتها. ولكنها في الوقت نفسه تزيد من حدة الخلل في العلاقات بين شعبها والشعوب العربية الأخرى.

نتيجة هذه التناقضات الجذرية التي تسود الحياة السياسية العربية، نستطيع أن نوجز ملامح هذه الحياة التي نستطيع من خلالها (أي الملامح) التكهن بطبيعة العلاقات العربية ـ العربية واحتمالاتها المستقبلية.

أول هذه الملامح هو غياب المقياس أو المعيار المناسب والملائم (العقلاني؟) للتعامل العربي ـ العربي، والعربي ـ الأجنبي. هل هذا المقياس هو المصلحة الوطنية القطـرية

البحتة وكيف تحدَّد؟ أم أنه المصلحة القومية البحتة وكيف تحدَّد؟ أم أنه مقياس يحقق الغرضين المصلحة الوطنية والمصلحة القومية وكيف يحدد وما هي أسسه؟ مثل هذا المقياس أو المقاييس مفقود في الحياة السياسية العربية، مما يجعل السلوك السياسي العربي مجرد فعل وردّ فعل خاضع لمعطيات الوضع المباشرة، وفي كثير من الأحيان نابع من ردّة فعل ايديولوجية وجدانية أكثر منها عقلانية.

والسبب في غياب مثل هذه المقاييس هو غياب المؤسسات الاجتماعية والسياسية القادرة على اتخاذ القرار عقلانياً ووفق أسس معلومة ومدروسة وليس مجرد ردة فعل. وهذا هو **الملمح الثاني** من ملامح الحياة السياسية العربية. إذ إنه نتيجة غياب مثل هذه المؤسسات، فإن صانع القرار ومتخذه يبقى الفرد ـ الزعيم وليس المؤسسة. وهذا ما يجعل من السلطة السياسية في العالم العربي سلطة مشخصة وليست معقلنة أو مؤسسة وفق نظم وقواعد ثابتة ومؤكدة. والقرار الصادر عن سلطة مشخصة هو غالباً، بل نستطيع القول دائماً، لا يتجاوز مجرد ردّ الفعل والعشوائية، كما سبق ذكره، وبالتالي أصبحت القرارات العربية، الخطير منها واليسير، عبارة عن مجموعة من التخبطات التي لا تدرك الفعل ومدى رد الفعل وما يمكن أن ينتج من كل ذلك من آثار لا يُعلم حجمها ولا كيفية التعامل معها. ولعل في اتخاذ الرئيس جمال عبد الناصر قرار اغلاق مضايق تيران في وجه الملاحة الاسرائيلية عام ١٩٦٧، وقرار الرئيس أنور السادات زيارة اسرائيل عام ١٩٧٧، وقرار الرئيس صدام حسين غزو الكويت عام ١٩٩٠، أبرز الأمثلة على طبيعة السلطة المشخصة في الوطن العربي وطبيعة قرارات هذه السلطة من حيث إنها مجرد فعل وردّ فعل آني لا يأخذ الاحتمالات المستقبلية في الحسبان ولا الآثار المترتبة على الفعل. وهذا أمر طبيعي من حيث أن السلطة المشخصة تقف دائماً على طرفي نقيض مع السلطة المعقلنة. والأمثلة السابقة قُصد بها التوضيح فحسب بضرب الأمثلة، وليس الحصر، وإلا فإن السلطة في العالم العربي كله وفق هذا الأساس.

وغياب المقياس أو المعيار و«شخصانية» السلطة في العالم العربي يقودانا إلى **الملمح الثالث** من ملامح الحياة السياسية العربية، الا وهو غياب النظرة الاستراتيجية في التعامل مع الأمور. والنظرة الاستراتيجية إلى الأمور تستوجب تحديد الأهداف والغايات القريب منها والبعيد وسبل تحقيق هذه الأهداف والآثار الجانبية المحتملة وكيفية التعامل معها، وجدولاً للاحتمالات المستقبلية الممكنة. كل ذلك يحتاج إلى مقياس يحدد طبيعة الأمور وحدودها، وسلطة عقلانية قائمة على مؤسسات وبنى ثابتة، وبالتالي نجد أن ملامح الحياة السياسية العربية تشكّل سلسلة مترابطة لا تتحقق إحدى حلقاتها إلا بتحقق الحلقات الأخرى.

آثار الأزمة

أعتقد جازماً أن هذه الأزمة، أزمة الاجتياح العراقي للكويت، هي آخطر أزمة تمر فيها أمة العرب في عصرها الحديث، متجاوزة بذلك أزمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ذاتها التي كانت توصف بأنها أكبر دمار أصاب الذات العربية. وسوف تنتهي هذه الأزمة إن عاجلاً أو آجلاً وبشكل معيّن أو بآخر(*)، ولكن آثارها ستبقى طويلاً مخيمة على الساحة السياسية العربية وعلى الذات العربية، وربما تقضي على الكثير من الثوابت والمسلّمات التي كانت تسود هذه الحياة. وآثار هذه الأزمة يمكن أن تقسم إلى قسمين: **آثار سلبية و آثار ايجابية**، والعلاقة بين القسمين يمكن أن توصف بأنها علاقة متشابكة مترابطة بحيث يعتمد وجود أحدهما (أي القسمين) أو عدم وجوده على وجود الآخر أو عدم وجوده. فإذا انتهت الأزمة وبقي الموقف العربي منها الموقف التقليدي المعتاد، أي محاولة نسيانها وتجاهل أسباب انفجارها دون محاولة علاج جدّي لهذه الأسباب في سبيل الا تتكرر مرة أخرى، فإن الآثار السلبية سوف تنخر الجسد العربي بشكل قد لا ينفع معه مستقبلاً علاج أو دواء. أما إذا كانت هنالك ارادة واعية وجادة تهتدي بالنظرة التاريخية والمناهج العلمية في مجال السوسيولوجيا والسياسة، فإن الآثار الايجابية سوف تجد أرضاً خصبة للترعرع وتغيير ملامح الحياة السياسية العربية ومعضلاتها التي سبق الحديث عنها. المهم، ونكرر هنا، فإن الجانب السلبي أو الجانب الايجابي للأزمة يعتمد أحدهما على الآخر بشكل لا انفكاك منه بحيث إن وجود أحدهما أو عدم وجوده يعتمد على وجود الآخر أو عدم وجوده.

يمكن ايجاز الآثار السلبية للأزمة ونتائجها على الشكل التالي، إذا ما بقي التعامل العربي مع فترة ما بعد الأزمة سلبياً لامبالياً كما جرت العادة، كما سبق أن ذكرنا.

أ ـ **تجذّر القطرية في الحياة السياسية العربية** بشكل يكاد يكون كاملاً، وغياب أي منظور أو القول بمنظور قومي بحيث يتشرذم الكيان العربي الذي كان هشّاً ويتحول الآن إلى هشيم لا قيمة له ولا وجود. لقد سبق أن ذكرنا أن الذاتية أو الهوية العربية (سواء على مستوى الفرد أو على مستوى النخبة) يتجاذبها تياران أصبحا، أو بالأحرى، وُضعا على طرفي نقيض هما القطرية والقومية، بمعنى أن العلاقة بينهما وُضعت على شكل علاقة صفرية بحيث إن أي تقدّم يحققه أحدهما لا بد أن يكون على حساب الآخر. وقد كانت الذاتية العربية في حالة من التناقض نتيجة هذا الوضع الصفري للعلاقة بين التيارين. غير أن أزمة الخليج من الممكن أن تحل هذا التناقض سلبياً عن طريق القضاء على أي اتجاه أو نزوع قومي في الذات العربية، بحيث تتحول إلى هوية مرتبطة أولاً وأخيراً بالولاء القطري والانتماء الوطني البحت، وتتحول العلاقة بين الأقطار العربية إلى مجرد علاقة بين دول في

(*) اعدّت هذه الورقة قبل انتهاء حرب الخليج.

هذا العالم لا يميزها عن العلاقة مع غير العرب أي ميزة أو سمة وتحكمها معايير ومقاييس ليس الرابط القومي من مكوناتها. بل ربما أصبحت العلاقة بين الشعوب العربية ذاتها علاقة يشوبها النفور، انعكاساً للعلاقة بين النخب، وذلك بدوره يؤدي إلى تفتيت ما قد يكون قد تبقّى من مشاعر قومية في الذاتية العربية لفترة، الله وحده أعلم بمداها.

ب ـ **العودة إلى الحرب الباردة العربية وقيام تكتلات وتحالفات جانبية قد تدخل فيها أطراف غير عربية**، وهذا بدوره يعيدنا إلى تلك المرحلة من التاريخ العربي المعاصر، حيث سياسة الأحلاف والرعاية الأجنبية لهذه الأحلاف التي اعتقدنا أنها قد ولّت دون رجعة. والملفت للنظر هنا، وهو يشكّل شيئاً من الغرابة، أنه في الوقت الذي تخلّص فيه العالم من رياح الحرب الباردة والابتعاد عن التكتلات والتحالفات الجانبية واتجه إلى تكوين الكيانات الكبيرة والوحدات القومية، في الوقت ذاته نجد أن أمة العرب تسير في عكس اتجاه التاريخ: حرب باردة، تكتلات جانبية، وتمزّق قومي. والسبب في كل ذلك هو تلك الملامح الأساسية للحياة السياسية العربية التي تحدّثنا عنها سابقاً. فالمسألة ليست شيئاً موروثاً في الكيان العربي، ولا علاقة لها بطبيعة العقل العربي أو النفسية العربية، كما يحاول بعض المحللين أن يقولوا، ولكنها مسألة موضوعية وتاريخية بحتة بأسباب موضوعية وتاريخية، وحلّها لا يكون إلا موضوعياً وتاريخياً[1].

ج ـ **تفاقم حدة اللاستقرار السياسي والاجتماعي** نتيجة غياب الأطر الشرعية التي من خلالها تتفاعل الجماعات المختلفة في الكيان الواحد، وعجز السلطة التقليدية عن احتواء كل ذلك بالأساليب التقليدية. هنا نجد ان مَلْمحين من ملامح الحياة السياسية العربية يقفان حجر عثرة في طريق استقرار سياسي واجتماعي دائم للمجتمعات العربية عموماً والخليجية خصوصاً هما شخصانية السلطة وغياب مؤسسات المشاركة الاجتماعية والسياسية. فأزمة الخليج قد أدت، ضمن ما أدت إليه، إلى «خضّ» الحياة السياسية العربية بشكل لم يسبق له مثيل منذ حرب يونيو (حزيران) ١٩٦٧، بحيث أدت إلى تفجير التناقضات المتراكمة اجتماعياً نتيجة التنمية أو الحدثنة الاقتصادية المتسارعة في أعقاب ثورة النفط في ظل بقاء الأطر والبنى السياسية ثابتة وفق أسسها القديمة (خاصة في مجتمعات الخليج العربي). بمعنى آخر، فإن أزمة الخليج أدت إلى بروز عامل **التعبئة الاجتماعية** Social Mobilization الذي كان مستتراً خلال السنوات الماضية. بدخول هذا العامل أو المتغير بشكل ظاهر ورئيسي إلى الحياة السياسية العربية وتمثيله دوراً محورياً في حركة المجتمعات العربية مع بقاء الأطر والبنى السياسية ثابتة ساكنة، فإن فجوة بين البنى السياسية من ناحية والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية أخرى قد

---

(١) لمعرفة بعض الاتجاهات «الاستشراقية» في فهم الظاهرة العربية من خلال أزمة الخليج، انظر: فواز جرجس، «ظاهرة النزاع بين الأقطار العربية: تاريخها ومصادرها»، **الحياة**، ٢/ ١٠/ ١٩٩٠.

ظهرت، أو في الحقيقة إزدادت اتساعاً، إذ كانت موجودة طوال الوقت. وكلما كانت هذه الفجوة أكبر كانت حدة اللاستقرار أشد. وفي هذا المجال نستطيع أن نستفيد من نموذج تجريدي يقدمه إلينا مايكل هدسون لإيضاح الصورة وفهمها بشكل أكبر، وهو النموذج الذي يظهر في الشكل رقم (١). بالنظر إلى هذا الشكل نستطيع القول إنه بالنسبة إلى دول الخليج خاصة، فإنها كانت قبل الأزمة تقع في المربع رقم (١)، حيث الحالة تتميز بالجمود أو الركود وحيث عامل التعبئة الاجتماعية ما زال كامناً وغير ظاهر على السطح. أما بعد الأزمة وأثرها، فإننا نستطيع القول إن مجمل دول الخليج يقع اليوم ضمن حدود المربع رقم (٢)، حيث عوامل اللاستقرار بدأت تظهر على السطح.

شكل رقم (١)

الأنظمة السياسية المحتملة (في ظل حالة من التعبئة الاجتماعية المتسارعة)

		مدى الانقسام في الثقافة السياسية: منخفض	مدى الانقسام في الثقافة السياسية: مرتفع
قدرات الحكومة (بالنسبة إلى الأعباء)	منخفض	(١) جامد	(٢) غير مستقر
	مرتفع	(٣) متحكَّم فيه	(٤) دينامي

باستمرار وجود هذه السلبيات، التي قد تتفاقم نتيجة آثار أزمة الغزو العراقي في الخليج إذا بقيت الأوضاع دون محاولة للعلاج، فإن القاعدة تكون قد بنيت لاستمرار حدوث الأزمات وبشكل يكاد أن يكون دورياً في المنطقة العربية. وهذا ما يجعل مسألة الاستقرار السياسي والاجتماعي مسألة ملحة وحيوية في كل وقت وكل حين. وفي الحقيقة، فإننا في هذا المجال نتفق مع مايكل هدسون في تحليله الحياة السياسية العربية من خلال متغيرّي الشرعية والاستقرار، حين يقول: «عندما أنظر إلى العالم العربي اليوم، فإنني لا أستطيع إلا الحكم بأن المشكلات الأساسية المتعلقة بالذاتية او الهوية، والسلطة، والمساواة باقية دون حل. ولأنها دون حل، فإن السياسة العربية تبدو غير قادرة على التقدم أو التراجع: فالمستقبل الراديكالي غير ملموس والماضي التقليدي غير ممكن الاعادة»[١].

ما العمل إذن؟ هنا يأتي الحديث عن **الآثار الايجابية للأزمة** إذا توافرت الارادة التاريخية الواعية التي تريد اخراج العرب من عنق الزجاجة هذا، والسير مع رياح التاريخ في هذا العصر بما يكفل الاستقرار السياسي والاجتماعي، والقضاء على تلك القاعدة التي تفرز الأزمات العربية بشكل دوري تقريباً. بمعنى آخر، فإننا هنا نتحدث عما يجب أن يكون لتفادي ما هو كائن انطلاقاً مما هو كائن ذاته، وليس مجرد تأملات فلسفية أو شطحات نظرية لا أساس يدعمها من أرض الواقع.

(١) Hudson, Op. Cit., p.392

أول هذه الايجابيات، أو ما يجب أن يكون بناءً على قراءة الأزمة وجذورها وآثارها السلبية هو «مأسسة» **الحياة السياسية العربية** سواء داخل المجتمعات العربية أو في العلاقات العربية ـ العربية. ونقصد بالمأسسة بشكل عام «عقلنة» السلطة وقيام مؤسسات اجتماعية وسياسية تسمح بالمشاركة الشعبية بما يكفل تفاعل الوحدات الاجتماعية تفاعلاً ايجابياً يؤدي إلى التكامل الاجتماعي بدلاً من التضارب. بمعنى آخر، فإننا هنا نتحدث عن مأسسة التعددية و«شرعنتها». فالتعددية موجودة في كل المجتمعات بدرجات متفاوتة، وإذا تُركت دون قنوات شرعية تمارس من خلالها الجماعات المختلفة أدوارها (مؤسسات)، فإن ذلك يعني عدم الاستقرار والهشاشة الاجتماعية في نهاية المطاف. إن «المعضلة»، يقول مايكل هدسون، «تكمن في أن المجتمع العربي يتطلب الآن مشاركة سياسية، ومن دونها، فإن عدم الاستقرار يصبح مؤكداً تقريباً»[1].

هذا بالنسبة إلى المجتمعات العربية داخلياً. أما في ما يتعلق بالعلاقات العربية ـ العربية، فإن المأسسة تعني قيام هذه العلاقات وفق قواعد وأسس ثابتة ومتفق عليها، ولا تُترك لمزاجية الأشخاص أو تقلبات النظم السياسية. وهذه المأسسة في العلاقات العربية ـ العربية تتضمن، أو بالأحرى تستوجب بادىء ذي بدء، مأسسة الحياة السياسية العربية داخلياً في المقام الأول، إذ لا مأسسة في الخارج دون مأسسة في الداخل، ومن ثم حل الكثير من المعضلات والتناقضات الملازمة للحياة السياسية العربية المعاصرة عن طريق قيام نوع من «الاتفاق» حول المفاهيم الغامضة والمشكلات العالقة، بشكل مؤسسي محدّد، وليس عن طريق مجرد أقوال ومعاهدات لا تلبث أن تذوي بمجرد جفاف الحبر الذي كتبت به. أول هذه الأمور التي يجب أن يقوم حولها اتفاق Consensus هو حل اشكالية أو تناقض القطري والقومي بما يلغي الازدواجية في هذا المجال. ونقطة البدء في كل ذلك هو الاعتراف الكامل والصريح بأن الدولة القطرية الوطنية وُجدت لتبقى ما لم يرد أبناؤها غير ذلك. والمقصود بهذا الكلام، بكل ايجاز، هو مراجعة مسلّمات الفكر القومي التقليدي وثوابته سواء في نظرته إلى مسألة الوحدة الاندماجية وسلطتها الشمولية أو طرق الوصول إلى هذه الوحدة من حيث الاعتماد على ايديولوجيا واحدة وزعامة واحدة واقليم ـ قاعدة واحد. الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية القطرية يتضمن في جملة ما يتضمن الاعتراف بالمساواة الكاملة بين الأقطار العربية، ومن ذلك ينشأ مفهوم جديد للوحدة مؤداه أنها عملية ديموقراطية خاضعة لرغبات القطر وليس لرغبة خارجة عنه. ولذا، فإن الطريق إلى أي وحدة هو عملية ديمقراطية، كما أن الوحدة الناشئة لن تكون **أحادية** التكوين بل ذات طابع **تعددي** بحيث تحتفظ فيها الأقطار بكينونتها الوطنية وما يتضمّنه ذلك من تعددية ايديولوجية وفي مجال النظم السياسية.

ولكن، وقبل هذا وذاك، فإنه بالاعتراف الواضح والصريح بشرعية الدولة القطرية

---

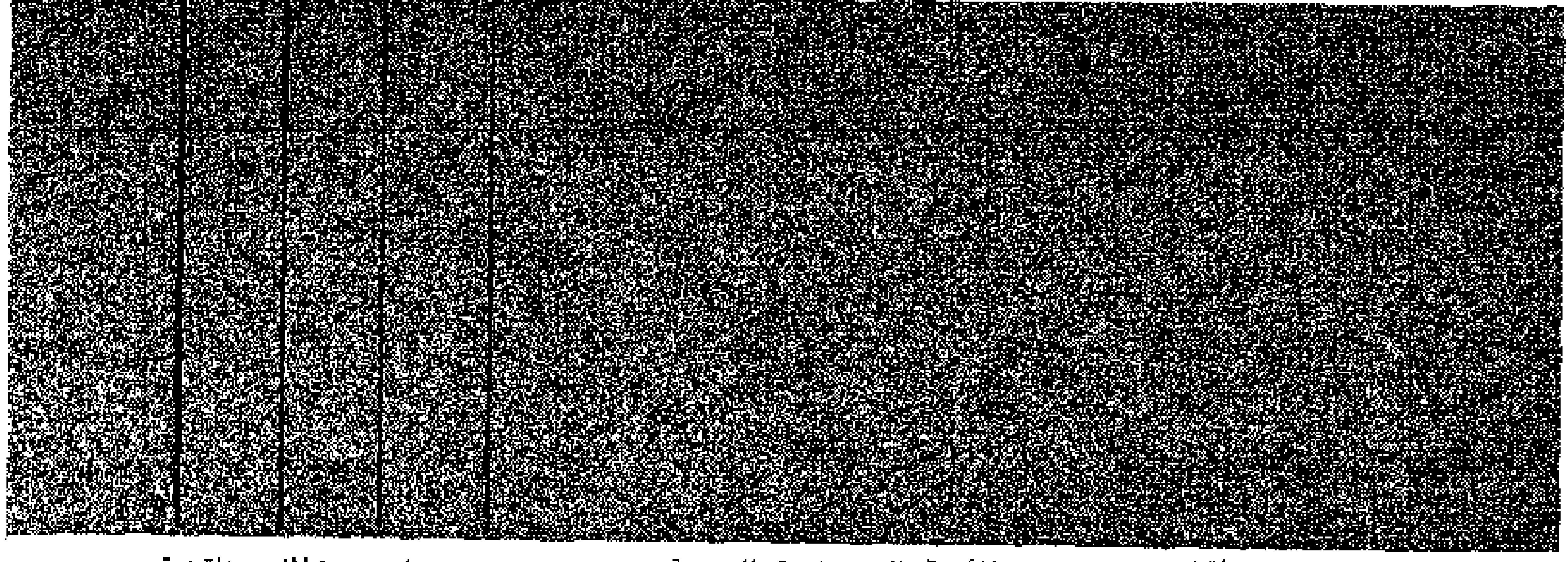
(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

العربية والتخلّي عن الكثير من المفاهيم والمصطلحات والمسلّمات المعشّشة في ثنايا الذهن العربي، (على مستوى النخب بصفة خاصة) نتيجة الايديولوجيات ما فوق القطرية، فإن العلاقات العربية ـ العربية سوف تسير بثبات ووضوح أكثر لا يلبث أن يترجم إلى مؤسسات ثابتة (مفترضين هنا أن المأسسة الداخلية سائرة في طريقها) تكون هي الرابط ما بين المصلحة القطرية والمصلحة القومية بشكل عقلاني محدد ليس خاضعاً لشعارات الايديولوجيا وردّات الفعل الوجدانية. مثل هذه المأسسة في العلاقات العربية ـ العربية فضلاً عن حلها إشكالية القطري والقومي، فإنها ستحلّ الاشكاليات والتناقضات كافة: فالثروة العربية ستجد طريقها إلى الجميع عن طريق مؤسسي محدّد وثابت (وليس كما كان حاصلاً قبل الأزمة عن طريق شخصي وعلاقات نخبوية)، تحكمه قواعد ونظم ثابتة وراسخة، أي مؤسسات، ويشترك الجميع في حقوقه وواجباته ولا يكون قاصراً على قطر دون آخر سواء في الحقوق او الواجبات. وعندما نقول الثروة العربية، فإننا لا نتحدث عن ثروة النفط فقط، كما يخطر في أذهان الجميع لأول وهلة، ولكننا نتحدث عن مصادر الثروة وأشكالها كافة. ولنوضح الصورة هنا، نقول إن نفط الكويت هو جزء من الثروة مثلما أن ماء العراق هو جزء من الثروة، وإذا كان العراق (مثلاً) بحاجة إلى نفط الكويت، فإن الكويت بحاجة إلى ماء العراق، وهذا هو ما نعنيه عندما نقول «الثروة العربية» ومشاركة الجميع في حقوقها وواجباتها.

بمأسسة الحياة العربية داخلياً (المجتمعات العربية) وخارجياً (العلاقات العربية ـ العربية) ستغيّر العقلانية الناتجة من كل ذلك (عقلانية اتخاذ القرار وصنعه) من ملامح الحياة السياسية العربية عن طريق حل اشكالياتها وتناقضاتها. فالتداخل بين المأسسة الداخلية والمأسسة الخارجية يفرز بالضرورة مقياساً أو معياراً عقلانياً معيناً للتعامل العربي ـ العربي، والعربي ـ الأجنبي بما يكفل المصلحة الوطنية القطرية والمصلحة القومية الشاملة دون تعارض أو تضارب أو خضوع لمزايدات الايديولوجيا والزعامة. وسوف ينبثق عن ذلك كله بالضرورة استراتيجية عربية معيّنة للتعامل العربي ـ العربي، والعربي ـ الأجنبي بما يحقق الأهداف والغايات، القريب منها والبعيد، وفق أسس عقلانية معينة. لذا، فإن الوحدة العربية، أو ما دونها من أشكال مثل الوحدات الاقليمية أو مجرد التكامل والتضامن على المستوى العربي، ووفق الأسس التي ذُكرت سابقاً (التعددية في الوحدة في مقابل الأحادية) ستصبح أقرب منالاً لأنها خيار عقلاني، والعقلانية هي إفراز مؤسسي.

وفي نهاية المطاف، ولإيجاز ما هو موجز أصلاً، نقول: إن المطلوب لاستيعاب درس الخليج هو عقد اجتماعي عربي جديد (إذا استخدمنا مصطلح غسان سلامة)، أي المأسسة في الداخل والخارج، ومن ثم عقلانية القرار كحجر الزاوية في هذا العقد. هل يحدث كل هذا؟ نعود هنا ونقول إن ذلك يعتمد على ارادة واعية بمسار التاريخ، تسير معه ولا تسبح ضده لأن التاريخ في النهاية، وكما يعلّمنا هو ذاته، سائر في طريقه لا يلتفت إلى الوراء ولا يبقى على حاله.

٢١٠٠ / ٩٢ / ١١٢٨



يناقش في جوهره الأزمة الحضارية العربية ويصب في مصبها من خلال مناقشة بعض الجوانب الايديولوجية للمعضلات والإشكاليات العربية السائدة. والأطروحة السائدة والمهيمنة على هذا الكتاب هي أن أزمة أمة العرب ليست إلا أزمة ذهنية وبالتالي ايديولوجية إذا نظرنا إلى المحيط السياسي والاجتماعي المنبثق عن هذه الأزمة الذهنية أو المعرفية. معضلة العرب عبارة عن معضلة **مفاهيم** في المقام الأول. إذ أن الإنسان لا يتصل بمحيطه إلا من خلال المفاهيم. وكلما كانت هذه المفاهيم أكثر دقة في نقل الواقع التاريخي كانت أكثر قدرة على التفاعل مع هذا الواقع وبالتالي أكثر قدرة على فهمه وتغييره والعكس صحيح.

إن هذا الكتاب يثير عدداً من الأسئلة قبل أن يقدم أي إجابات مطلقة أو نسبية حول **من نحن وماذا نريد وكيف السبيل** الى كل ذلك ـ مطبقاً نظرته على حالات معينة خصوصاً في الجزيرة العربية والخليج ـ وهذه الأسئلة لا يمكن أن تثار إلا في إطار ايديولوجي معين يشكل الوعاء الذي من خلاله ينظر الفرد والجماعة إلى نفسه وجماعته والعالم من حوله ويتفاعل مع كل ذلك، وما الواقع ذاته في نهاية المطاف إلا مفهوم ذهني خاضع لنسق ايديولوجي معين قبل أن يكون كياناً مادياً مجرداً.